دراسة في أدب القرامطة

ثلاثية الحلم القرمطي

د. محي الدين اللاذقاني



مكتبة مدبولي

ثلاثيّة الحُلم القرمطي

دراسة في ادب القرامطة

دكتور محيي الدين اللاذقاني

مكتبة مدبولي

٦ ميدان طلعت حرب ـ القاهرة ت : ٧٥٦٤٢١

الإهداء

إلى أمي وبيسان وكافة السلالات المشغوفة بحب الناس والفراشات والزنابق

محي الدين

الطبعة الأولى ١٩٩٣ م - ١٤١٣ - ١٤١٤ هـ

مكتبة مدبولي

٦ ميدان طلعت حرب - القاهرة ت : ٧٥٦٤٢١

الفهرست

مقدمة

من حق العلامة اللغوي الأزهري صاحب كتاب التهذيب ان يعد نفسه صاحب أول منحة للتفرغ الأدبي منحه اياها القرامطة . وان لم يكن القرامطة يقصدونها ولم يأت هو مطالبا بها ، ولكن الذي حدث انه وقع في أسرهم[1] في اثناء قطعهم طريق الحجيج فوزعوه على أتباعهم من جملة الغنائم ووقع في سهم بني تميم الذين كانوا يشتون بالدهناء ويربعون بالصمان ويصيفون بالستارين فأتاحت هذه الحياة السياحة للأسير المحظوظ الفرصة للاحتكاك بأكثر من قبيلة وتعرف أكثر من لهجة ويبدو أنهم لم يكونوا يثقلون كاهله بالأعمال والأعباء فوجد الوقت الكافي للانكباب على السماع والكتابة فكان أسره الذي استمر عامين بمثابة تفرغ أدبي أنجز خلاله أضخم اثر لغوي عند العرب[2] .

وليس تهذيب اللغة مأثرة القرامطة الأدبية الوحيدة فلهم على امتداد قرون عديدة ابداعات أدبية كثيرة أغنت الشعر والنثر . ويكفي أن نعرف أن اثنين من أهم شعراء العربية «الحلاج والمتنبي»[3] ركبتهما تهمة القرمطة وأن ناثرين آخرين من أنضج من ألف بالعربية بعد الجاحظ هما «الخوارزمي وأبو حيان» لم يكونا بعيدين عن خط القرامطة الفكري والتنظيمي»[4] .

---

(١) عريب بن سعد ، صلة تاريخ الطبري ص ٦١ ـ ايضا ـ ياقوت ـ معجم الأدباء ج ١٧ ص ١٨٦ .

(٢) تهذيب اللغة ـ تحقيق عبد السلام هارون .

(٣) بروكلمان ـ تاريخ الأدب العربي ج ٢ ص ٢٦٣ ـ أيضا ج ٢ ص ٨٢ .

(٤)حسن ابراهيم حسن ـ تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ج ٣ ص ٣٧٦ .

ويمكن أن نعد العشرات من أمثال هؤلاء الذين أبدعوا شعرا وألفوا كتبا ونظروا في التاريخ والفلسفة والعقائد من منظور قرمطي بحت .

ان مشكلة أدب القرامطة كمشكلة كل الابداعات الصادرة عن الحركات الانقلابية في التاريخ معرضة للطمس والتعتيم والتشويه من قبل القوى المحافظة والمعادية لها .

وليس سرا أن كل ما نعرفه عن القرامطة اليوم كتب أو نقل عن وجهة نظر مغرقة في عدائها لكل ما مثله القرامطة فكرا وتاريخا واقتصادا وسياسة .

ولم يكن أدباء القرامطة وشعراؤهم ومفكروهم عاجزين عن الرد لكن دفاعهم عن مواقفهم وكتبهم التي ألفت في ذلك أحرقت ومزقت وانطمست آثارها . ويكفي أن نعرف أن عبدان صهر حمدان القرمطي الذي حملت الدعوة اسمه ألف أكثر من خمسين كتابا[١] نجد أسماءها في كتب خصومه ولا نجد لها أثرا في المخطوطات العربية لأن التجريم والاضطهاد وتهمة الهرطقة والزندقة والالحاد كانت تلصق بكل من يتجرأ على اقتناء هذا النوع من الكتب واذا كان قد نودي في بغداد في بداية خلافة المعتضد بتحريم نسخ كتب الفلسفة عموما وبمنع القصاص من رواية الأخبار[٢] فما بالك بهذا النوع من الكتب وهذه النوعية من الأخبار التي ترى فيها السلطات الحاكمة خطرا أساسيا ينبغي قمعه ومقاومته وكتم أنفاس كل من يتعاطاه أو يروج له .

وإذا استثنينا كاتبا نزيها كابن حوقل[٣] وفيلسوفا موضوعيا كناصر خسرو[٤] فان جميع الذين كتبوا عن هذه الحركة وتاريخها وآدابها تسابقوا في لعن أصحابها قبل الدخول في أخبارهم نفيا لأية شبهة قد تلحق بهم من وراء تعاطي مثل هذا النوع من الكتابات .

---

(١) طه الولي ـ القرامطة أول حركة اشتراكية بالاسلام ص ١٥٩ .
(٢) الطبري ـ تاريخ الملوك ج ١١ ص ٣٤ ـ كذلك عقد الجمان مجلد ٣ ج ١٧ ص ٥٣٠ .
(٣) ابن حوقل ـ صورة الأرض ص ٢٦ .
(٤) ناصر خسرو ـ سفر نامه ص ٩٢ وما بعدها .

ويكفي أن نعرف أن كاتبا لامعا كالبيروني ـ الذي لحقته تهمة القرمطة في فترة من فترات حياته لم يجد بداً لمواصلة كسب عيشه والبقاء على قيد الحياة من تأليف كتاب في «أخبار القرامطة والمبيضة»[1] تقرب فيه الى أولى الأمر بالنيل من رفاقه السابقين . واذا كانت هذه حال البيروني صاحب الشخصية العلمية الرصينة ، فلا ضير ولا عتب على الورع الدجال الحمادي اليماني[2] ولا على الأشعري ابن الجوزي[3] من الصاق كافة الرذائل بفئة القرامطة حتى يخال لمن يقرأ كتب هؤلاء أن هناك ثأرا شخصيا وواقعات عرض وشرف ودم بينهم وبين القرامطة .

ويجد الباحث في تاريخ القرامطة نفسه أمام تركيبة عجيبة من التلفيق والتحامل والخلط في كل ما يتعلق بهذه الحركة بحيث يتعذر في بعض الأوقات حل الخيوط اللازمة لاستخلاص بعض النتائج ، فيضطر للجوء لأساليب علماء الآثار في ترميم الناقص من المكتشفات حسب تصور العالم لما يجب أن يكون عليه الأثر ، وهكذا لابد للمنطق بل الخيال أحيانا أن يتدخل لملء فراغات كبيرة تسد ثغرة الروايات المتناقضة أو فترات التعتيم .

ولايمكن البحث في شعر القرامطة ونثرهم قبل القاء الضوء الكافي على الاطار التاريخي والجغرافي للحركات القرمطية ومعرفة عقائدها وأفكارها وبنيتها السياسية والاجتماعية التي تسهم في توضيح خلفيات كثيرة يحتاجها النص .

لكن قبل هذا وذاك لابد من الاتفاق على تعريف جامع للقرامطة واقعا وتاريخا ولغة . فمن هؤلاء الذين ملأوا الدنيا وشغلوا الناس ، وما ظروف نشأتهم ، ولماذا أطلق عليهم هذا الاسم ، وما علاقتهم بخلفاء بغداد من بني العباس والخلفاء الفاطميين بمصر ، وماهي طبيعة ارتباطاتهم بالحركة الاسماعيلية

---

(١) البيروني ـ الآثار الباقية ص ٢١١ .

(٢) الحمادي اليماني ـ كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة

(٣) ابن الجوزي ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ج ٥ .

والكيسانية وغلاة الشيعة والخوارج وكل الحركات الانقلابية التي خلعت طاعة العباسيين وبحثت عن بديل أكثر تقدما لأنظمة الحكم والحياة .

المؤلف

* * *

الجزء الاول

الفصل الأول ـ النشأة والتفسير

الفصل الثاني ـ الاطار التاريخي والجغرافي

الفصل الثالث ـ المحتوى السياسي والاجتماعي

الفصل الأول

النشأة والتفسير :

اذا جاز لنا حسن الظن بالطبري فان ظهور القرامطة لأول مرة حدث حين اشار اليهم هذا المؤرخ في تاريخه الطويل في احداث سنة ٢٧٨ للهجرة[١]. وشذ عن جعل هذه السنة موعدا لظهور القرامطة مؤرخون قلائل منهم ابن خلدون الذي يؤرخ لظهورهم في سنة ٢٥٨ هـ[٢] وابن العديم الذي يقدم تاريخا وسطا بين الطبري وابن خلدون هو ٢٦٤ هـ[٣] يضاف الى هؤلاء المؤرخ والفقيه اليمني محمد بن مالك المعروف بالحمادي اليماني الذي يجعل ظهور القرامطة أبكر سنتين من الطبري[٤] لكننا مضطرون لتصديق الطبري بسبب معاصرته للأحداث واحاطته بها واستبعاد رواية ابن خلدون التي يخلط فيها الفرج بن عثمان بيحيى المهدي بزكرويه بن مهرويه داعي السواد ، ورواية اليماني التي يخلط فيها تاريخ القرامطة بتاريخ الصليحيين على بعد ما بينهما من المسافة التاريخية . ولا يترك لنا

---

(١) الطبري ـ تاريخ الأمم والملوك ـ ج ١١ ص ٣٣٧ .

(٢) ابن خلدون ـ ديوان العبر ـ ج ٤ ص ١١ .

(٣) ابن العديم ـ بغية الطلب في تاريخ حلب ص ٢٧٧ زكار .

(٤) الحمادي اليماني ـ كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة ص ١٦ .

ابن العديم مجالا للاعتماد على التاريخ الذي يذكره لأنه ينسبه الى بعض العلماء ويمر عليه مرورا سريعا دون الوقوف على مصادره ، لذا لا يبقى أمامنا الا رواية الطبري التي أصبحت أساسا لكل المؤرخين اللاحقين - يقول الطبري في أول خبر عن القرامطة في التاريخ : «وفيها - سنة ٢٧٨ هـ/ وردت الأخبار بحركة قوم يعرفون بالقرامطة بسواد الكوفة فكان ابتداء أمرهم قدوم رجل من خوزستان الى سواد الكوفة ومقامه بموضع يقال له النهرين ، يظهر الزهد والتقشف ، ويسف الخوص ، ويأكل من كسبه ، ويكثر من الصلاة . . وكان اذا قعد اليه انسان ذاكره أمر الدنيا وزهده وأعلمه أن الصلاة المفترضة على الناس خمسون صلاة في كل يوم وليلة حتى فشا عنه ذلك بموضعه ، ثم أعلمهم أنه يدعو لامام من أهل بيت الرسول»[1] .

الى هنا والرواية عادية جدا ، وخالية من الاثارة ، ولا حضور للبطل الأساسي حمدان قرمط فيها ، فالزهاد كثيرون في تاريخ جرير بن عبد الله ، وكل من عارض الدولة بالسلاح أو بالفكر دعا الى امام من أهل بيت الرسول .

وقبل أن ننتقل الى المرحلة التالية من رواية الطبري التي أصبحت أساسا لكل كتاب التواريخ والسير بعده ، لابد أن نلاحظ بداية التحامل الرسمي على الحركة ، فمعارضة بهذا الكم من الشرور التي أضيفت اليها لاحقا لا يمكن أن يبدأها الا شخص قادم من خوزستان التي الحق بها العرب كل الموبقات والمخازي .

لقد لاحظ غولد زيهر أن المؤرخين العرب ينسبون الى اليهود كل الشخصيات التاريخية التي يكرهونها[2] ولا يماثلهم في هذه الخاصية الا الخوز ، وللتدليل على ذلك يكفي أن نشير الى حديث المقدسي عن هذه المنطقة فهو خير ما يمثل الموقف العربي الاسلامي منها : «قال ابن مسعود رضي الله عنه سمعت النبي ﷺ يقول : لا تناكحوا الخوز فان لهم أعراقا تدعو الى غير الوفاء . وقال

(١) الطبري - تاريخ الأمم والملوك - ج ١١ ص ٣٣٧ .
(٢) برنارد لويس - أصول الاسماعيلية ص ١١٧ .

علي بن أبي طالب رضي الله عنه : ليس على وجه الأرض شر من الخوز ، ولم يكن منهم نبي قط ولا نجيب . وقال عمر (رضي) : ان عشت لأبيعن الخوز ولأجعلن أثمانهم في بيت المال . وفي حكاية أخرى من كان جاره خوزيا فاحتاج الى ثمنه فليبعه . وسئل فقيه عن رجل حلف أن يطبخ شر الطيور بشر الحطب ويطعمه شر الناس قال: ينبغي أن يطبخ رخمة بحطب الدفلى ويطعمه خوزيا»[1] .

واذا تجاوزنا هذه النقطة التي كان لابد من الوقوف عندها لمعرفة الطريقة التي اتبعها المؤرخون الرسميون للتعامل مع الحركة القرمطية منذ البداية ، فسنجد روايات متضاربة عند الطبري وعند غيره عن شخصية حمدان الذي نسبت اليه الحركة ، فهو تارة من قرية النهرين ، وأخرى من قس بهرام ، وثالثة من بابور . أما ظروف مقابلته للزاهد الخوزستاني الحسين الأهوازي فاكثر خلطا من مكان اقامته ، لكن الأكثر شهرة عند المؤرخين روايتان الأولى تسند الى الطبري[2] وملخصها أن الحسين الأهوازي كان يقعد الى بقال في قرية حمدان وأنه مرض فطلب البقال من حمدان أن يحمله على أثواره الى منزله للعناية به والاشراف عليه . وفي أثناء نقاهة الأهوازي تشرب حمدان مذهب القرامطة .

أما الرواية الثانية فمصدرها النويري[3] الذي أخذها عن الشريف أخي محسن الذي نقلها بدوره عن كتاب مفقود لابن رزام . ويزعم هؤلاء أن حمدان قابل الأهوازي قبل وصوله الى القرية ، وأشفق عليه من المشي فطلب منه أن يركب بقرة له ، لكنه رفض العرض لأنه لم يؤمر بذلك ، مما أثار فضول حمدان فسأله عن الشخص الذي يأتمر بأمره فكشف له عن أنه امام من أهل بيت الرسول ، بعد أن أخذ عليه المواثيق والعهود . ثم سار معه الى قريته فأصبح حمدان أحد الأركان الهامة في الدعوة .

---

(١) المقدسي - أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ص ٢٧٠ .
(٢) الطبري - تاريخ الأمم والملوك ج ١١ ص ٣٣٨ كذلك المنتظم لابن الجوزي ج ٥ ص ١١١
(٣) النويري - نهاية الأرب - ج ٢٣ ورقة ٥٦ مخطوط .

ويمكن استنادا الى الطبري نفسه الاستنتاج بأن الدعوة القرمطية بدأت قبل ذلك التاريخ بوقت طويل ، فالمؤرخ نفسه يشير عرضا الى لقاء تم بين حمدان قرمط وصاحب حركة الزنج علي بن محمد . . «وكان مصير قرمط الى سواد الكوفة قبل قتل صاحب الزنج ، وذلك أن بعض أصحابنا ذكر عن سلف زكرويه أنه قال قال لي قرمط: صرت الى صاحب الزنج ووصلت اليه وقلت له اني على مذهب وورائي مائة ألف سيف فناظرني فان اتفقنا على المذهب ملت اليك بمن معي ، وان تكن الأخرى انصرفت عنك»[1] .

ومن المعروف أن صاحب الزنج قد خرج على الدولة سنة ٢٥٥ هـ وقتل يوم السبت في الثاني من صفر ٢٧٠ هـ[2] مما يعني أن هذا اللقاء الغامض لابد أن يكون قد حصل في أوج قوة صاحب الزنج وسيطرته على البصرة بين عامي ٢٦٤ ـ ٢٦٨ هـ حيث كان في موقف يمكنه من رفض عرض من هذا النوع .

واذا كان وراء صاحب القرامطة مائة ألف سيف أو نصف هذا العدد في ذلك التاريخ فلابد أن دعوته بشكلها السري قد انتشرت قبل ذلك بسنين عديدة .

ويمكن دون حرج ارجاع النشاط السري للقرامطة ودعاتهم الى أوائل القرن الثالث للهجرة . . ومن الصعب تحديد عام بعينه لبداية هذا النشاط لأن ظروف النشأة السرية لكل الحركات المعارضة تجعل من العسير تحديد تاريخ ظهورها الفعلي على مسرح التاريخ .

اشكالية النسب الاسماعيلي :

ومما يزيد من صعوبة تحديد الاطار التاريخي للحركة القرمطية اختلاط تاريخ القرامطة بتاريخ الاسماعيلية وذهاب بعض المؤرخين الى عد الحركتين حركة ذات

(١) الطبري ـ تاريخ الأمم والملوك ـ ج ١١ ص ٣٣٩
(٢) المصدر نفسه ج ١١ ص ٣٢٦

نشأة واحدة انفصلت لاحقا بعد وصول أصحابها الى السلطة . ولقد استماتت الاسماعيليون الجدد في سبيل سد هذه الحركة الى أجدادهم الأوائل ، وحاولوا بكل السبل اثبات أن القرامطة فرع من فروع الاسماعيلية مستندين الى ما يطلقون عليه «وثائقنا السرية» التي لم يرها أحد ولم يقوموا بنشرها بعد للحكم على قيمتها التاريخية لكن ما تسرب منها حتى الان عبرهم لا يشجع على الثقة بهذه الوثائق . . على سبيل المثال لا الحصر يرجع اسماعيلي معاصر تاريخ بعثة الحسين الأهوازي الى سواد الكوفة الى سنة ٢٠٨ هـ[1] وينسج حوله قصة غرامية شيقة مع أخت أحد دعاة المنطقة الأوائل زكرويه بن مهرويه ، وهذا مخالف تماما لمنطق التاريخ ، لأن زكرويه ظهر علنا بالسواد سنة ٢٩٢ هـ بعد مقتل أولاده في بادية السماوة ودمشق ، وكان ظهوره يوما خالدا[2] عند القرامطة بحيث ارخ له بطريقة لا يرقى اليها الشك . واذا اقتنعنا بأن زكرويه كان معمرا فلابد استنادا الى وثائق قبيلة مصطفى غالب أن نقتنع بأن هذا الداعي العبقري كان رضيعا في المهد حين وفد الأهوازي وقابله في سواد الكوفة .

ومما يزيد الشكوك في وثائق الاسماعيلية المشار اليها عند كتابهم اختلاف الكتاب الاسماعيليين المعاصرين انفسهم حول التواريخ والأسماء والأمكنة[3] مما يجعل وثائقهم المشار اليها قليلة القيمة تاريخيا وغير جديرة بالثقة .

ان المستشرق ايفانوف Ivanow الذي يعد مرجعا في الدراسات الاسماعيلية ينكر انكارا بينا العلاقة بين القرامطة والاسماعيلية[4] ويلاحظ كازانوفا ببراعة أن الفاطميين يبغضون القرامطة بمقدار ما يبغضهم أهل السنة . ويعيد حركة القرامطة الى جذورها الكيسانية[5] المرتبطة بمحمد بن الحنفية ، خصوصا وأن الكتاب الذي ذكره الطبري في تاريخه يشير صراحة الى أحمد بن محمد بن الحنفية

---

(١) مصطفى غالب ـ القرامطة بين المد والجزر ص ١٨ .

(٢) O'Leary: A short History of the Fatimids Khaliphate p. 18

(٣) يصرح مصطفى غالب في كتابه تاريخ الدعوة الاسماعيلية ص ١٠ ـ ١١ بان كتابات عارف تامر عن القرامطة متضاربة تضاربا واضحا

(٤) Ivanow: A Guide to Ismaili literature p. 15

(٥) سعد الصباغ [illegible] القرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع ص ٤٢ .

وهذا الكتاب الذي قيل انه عمدة عقائد القرامطة يرد عند ابن الأثير وابن الجوزي وصاحب عقد الجمان وعند ابن خلدون وابن كثير وغيرهم من المؤرخين . ويرى المستشرق الانكليزي برنارد لويس أن قرامطة البحرين على الأقل طائفة ذات استقلال ملحوظ عن الاسماعيلية ولها رؤساء محليون وتقاليد تختلف تمام الاختلاف عما هو معروف عن تقاليد الاسماعيلية[1] .

ويبدو برنارد لويس ميالا الى ربط الحركتين القرمطية والاسماعيلية بالخطابية ، لذا كان موضع اتهام شديد ، فقد شن عليه كاتب اسماعيلي معاصر حملة رهيبة واتهمه بقصر الباع في الدراسات الاسماعيلية بسبب هذا الرأي ، وحجته في ذلك أن الامام اسماعيل بن جعفر لا يمكن أن يتعاون مع أبي الخطاب لأنه انحدر من بيت عرف بطاعة الوالدين[2] . ويسوق أغلب الذين يعتقدون بوحدة النسب بين الحركتين كتاب المعز لدين الله الفاطمي الى الحسن الأعصم القرمطي كدليل على وحدة الأصول الفاطمية القرمطية . ولا يمكن الركون الى هذا الكتاب كدليل نهائي في هذه القضية ، لأن الكتاب نفسه لا يرقى الى مستوى الدليل المتفق عليه ، فهو لم يرد كاملا الا عند المقريزي . ولو كان مشهورا وموثوقا لوجدنا من يشير اليه بنصه أو بمحتواه من المؤرخين الآخرين . ثم ان بعض العبارات الواردة في الكتاب التي تشير الى تعظيم وتأليه الأئمة («وانا لنار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة» «يفيض اليهم موادنا وينشر عليهم بركاتنا» و «انهم كانوا عبادا لنا أولي بأس شديد »)[3] . تنتمي في الغالب الى المرحلة الحاكمية في التاريخ الفاطمي التي شهدت تأليه الأئمة بهذه الطريقة الفجة التي سببت الانقسام في المعسكر الاسماعيلي نفسه . لقد استماتت الفاطميون حين انتزع القرامطة الحجر الأسود من الكعبة في نفي علاقتهم بهم ثم عادوا فاستماتوا في نسبتهم اليهم حين اصبح الحسن

---

(١) الترجمة العربيه ص ١٢٩

The origins of ismailism p. p. 76- 78

(٢) مصطفى غالب ـ تاريخ الدعوة الاسماعيلية ص ١٢٧

(٣) المقريزي ـ اتعاظ الحنفا ـ ص ـ ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩

الاعصم قوة عسكرية يحسب حسابها في المنطقة ، ولاسيما بعد احتلاله لدمشق ومسيره الى مصر وقرعه لأبواب عين شمس على مشارف القاهرة[1] ويجب أن لا يغيب عن البال أن الحسن الأعصم القرمطي هو أول من فتح الباب على مصراعيه للتشكيك في نسب الفاطميين ، حين خطب على منبر دمشق : «هؤلاء من ولد القداح كذابون مخرقون أعداء الاسلام ونحن أعلم بهم ومن عندنا خرج جدهم القداح»[2] وقد تبع ذلك كتابة محضر نسب في بغداد وقع عليه الاشراف العلويون بنفي انتساب خلفاء القاهرة الى البيت العلوي[3] .

ولم يعر ابن خلدون هذا المحضر انتباها ، فأثبت في مقدمته صحة النسب العلوي للفاطميين مع نفي علاقتهم بالقرامطة في وقت واحد ، اذ يقرر بعد سرد طويل لأخبار انتصارات الخليفة العبيدي كما يسميه : «وكيف يقع هذا كله لدعي في النسب يكذب في انتحال الأمر واعتبر حال القرمطي اذ كان دعيا في انتسابه كيف تلاشت دعوته وتفرقت اتباعه ظهر سريعا على خبثهم ومكرهم فساءت عاقبتهم ، وذاقوا وبال أمرهم ، ولو كان أمر العبيدين كذلك لعرف ولو بعد مهلة»[4] .

ويعكس المؤرخ الشاطبي القضية فيرى أن عد القرامطة فرعا من الدعوة الاسماعيلية تشويه لحقائق الأمور لأن القرامطة هم الأصل وما الاسماعيلية إلا فرع تابع[5] اما النوبختي فيذكر أن القرامطة كانوا على أصل مقالة المباركية ثم خالفوهم فزعموا أن محمد بن اسماعيل حي في بلاد الروم[6] وأنه المهدي المنتظر الذي سيعود ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا وهذا الرأي هو نفس رأي

---

(١) المقريزي ـ اتعاظ الحنفا ص ٢٥٠
(٢) ميكال يان خويه ـ القرامطة ص ١٥٤
(٣) ابن الأثير ـ الكامل ج ٧ ص ٢٦٣ ايضا ـ السيوطي ـ تاريخ الخلفاء ص ١٥
(٤) ابن خلدون ـ المقدمة ـ ص ٢٢
(٥) محمد عبد الفتاح عليان ـ قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع ص ٤٦
(٦) النوبختي ـ فرق الشيعة ص ٧٣

المؤرخ الشيعي المجلسي[1] مما يعيد الى الأذهان أصل مقالة الكيسانية الذين زعموا أن محمد بن الحنفية لم يمت وأنه يعاشر الغزلان ويشرب الماء والعسل في جبل رضوى[2] وتقوّي هذه الاتجاهات آراء القائلين بكيسانية القرامطة أو تشابههم معها بالدعوة لامام غائب .

وقد ساوى ابن رزام ومن تابعه من مؤرخي السنة بين القرامطة والاسماعيلية وعدوا عبد الله بن ميمون القداح جد عبيد الله المهدي . ويفترض برنارد لويس استنادا الى هذه الرواية بأنه اذا قام الدليل على صلة ميمون القداح وابنه عبد الله بالاسماعيلية قام الدليل على وحدة الحركتين[3] لأن الاسمين ارتبطا ارتباطا واضحا بالقرامطة . وليس هناك ما يسوغ هذا الافتراض حتى ولو وجدت القرينة التاريخية المناسبة لأنه لو جاز لنا استعمال هذا المنطق في التعامل مع غلاة الشيعة فالأولى أن ننسبها جميعا الى عبد الله بن سبأ ، أو أبي الخطاب الأسدي على أقل تقدير .

ان استخدام الحسن الأعصم لاسم القداح في خطبته التي سبقت الاشارة اليها بدمشق كان استخداما واردا بمعرض التحقير ، ولو كان القداح يمثل شيئا جوهريا أو مقدسا عند القرامطة لما استخدمه بهذه الصيغة .

في الجانب الآخر نرى أن كتب الاسماعيلية تجل آل القداح اجلالا كبيرا ، وتحتفظ لهم بمكانة تلي مكانة الأئمة مباشرة . لكن هذا لا يثبت الصلة بالقرامطة أو ينفيها لأن آل القداح الديصانيين كانوا التهمة المشتركة لكل فئات المعارضة من الشيعة الغالبية والباطنية لخلق رباط بين تلك الحركات والديانات الفارسية القديمة كالمزدكية والمانوية والزرادشتية كمقدمة منطقية لاخراج هذه الفرق من صفوف المسلمين .

ولاشك أن علاقة ما ربطت القرامطة بالاسماعيلية في فترة من الفترات ، وهذا أمر طبيعي في كل الحركات المعارضة التي أخفت حقيقة أهدافها بحيث كان

---

(1) برنارد لويس ـ أصول الاسماعيلية ص ٨٢

(2) وداد القاضي ـ الكيسانية في الأدب والتاريخ ص ٦٤

(3) برنارد لويس ـ أصول الاسماعيلية ص ١٢٩ .

العنصر البسيط فيه لا يعرف من شؤون الدعوة إلا أنه عضو في تنظيم يدعو لانتقال الخلافة الى آل بيت الرسول . وفي أجواء كهذه يكثر الدجالون والنصابون والممخرقون وتختلط الأوراق نتيجة لتشابه العقيدة وبعض صفات شخصية المدعو له الذي لا يعرفه أحد .

لقد تحالف العباسيون قبل وصولهم الى السلطة مع كل فئات الشيعة وكانت الدعوة الى «الرضا من آل محمد» ستارا لهذا التحالف الذي انفض فور ظهور شخصية المدعو له على مسرح الأحداث . وهو نفس الذي حصل للاسماعيلية مع القرامطة فما ان انكشفت شخصية امام سلمية المزيف حتى تفرق الأتباع ، كل في حال سبيله وطبقا لطموحاته ومصالحه .

ويقدم النويري في نهاية الأرب[1] والمقريزي في اتعاظ الحنفا[2] تفسيرا معقولا لسوء التفاهم المبكر الذي وقع بين الطرفين فبعد موت أحد ائمة سلمية شك حمدان في خليفته فأرسل عبدان صهره لكشف الأمر ، فما لبث أن عاد مؤكدا تلك الشكوك بعد مقابلته لشخص يختلف تمام الاختلاف عن صاحب الدعوة .

وتتضارب الأقوال بعد هذه المرحلة فيختفي ذكر حمدان نهائيا من تاريخ القرامطة[3] ثم يختفي عبدان ويقال ان زكرويه بن مهرويه الداعي الثالث في السواد اغتالهما أو اغتال عبدان على الأقل ليتسلم مركزه في قيادة الدعوة[4]

ويشك المستشرق الهولندي ميكال يان دي خويه برواية النويري الآنفة الذكر لأن كشف امام سلمية عن حقيقة النسب القداحي بتلك الطريقة الرعناء التي يصفها النويري أمر بعيد التصديق منطقيا[5] .

---

(١) **النويري ـ نهاية الأرب ص ٣١١ ـ زكار**

(٢) **المقريزي ـ اتعاظ الحنفا ـ ص ٢٢٣**

(٣) **يضع ايفانوف احتمال ان يكون قد مات لكبر سنه** Evanow the Rise of the Fatimidsp.p. 59-60.

(٤) مصطفى غالب ـ القرامطة بين المد والجزر ـ ص ٣٢١

(٥) ميكال يان دي خويه ـ القرامطة ص ٥٧

ولو غضضنا النظر عن رواية النويري هده فان لدينا شهادة من ابن حوقل [1] تثبت أن حمدان وعبدان تركا التعاون مع الاسماعيليين في وقت مبكر . ولدينا رسالتان من ابن الجوزي[2] تثبتان أن الحسين بن زكرويه اغتصب كل صلاحيات الامامة قبل وصول عبيد الله المهدي الى مصر . واضافة الى ذلك عندنا رواية العابري عن تهديم سلمية مقر الدعوة على يد الحسين بن زكرويه القرمطي : «ثم سار الى سلمية فحاربه أهلها ومنعوه الدخول ثم وادعهم واعطاهم الأمان ففتحوا له بابها فدخلها فبدأ بمن فيها من بني هاشم ، وكان بها منهم جماعة فقتلهم ، ثم ثنى بأهل سلمية فقتلهم أجمعين ، ثم قتل البهائم ثم قتل صبيان الكتاتيب وخرج منها وليس بها عين تطرف كما قيل»[3] .

ان هذه الطريقة الوحشية التي عامل بها الحسين بن زكرويه سلمية تتيح لنا أن نستنتج بأن اسماعيلية سلمية خرجوا عن الهدف المشترك المتفق عليه بين المتحالفين وان هناك خيانة كبيرة واستغلال ثقة من قبل الاسماعيليين ولذلك كان انتقام المغدورين كبيرا . وهناك كاتب اسماعيلي معاصر[4] يصور القضية من زاوية تختلف قليلا فيزعم أن الحسين بن زكرويه أرسل أخاه عبيد الله الى الرملة لاسترضاء المهدي قبيل حادث سلمية ، بينما يزعم اسماعيلي آخر[5] ان الحسين هو الذي قابل الامام في الرملة لكن الامام ببصيرته الثاقبة التي لا تخيب رأى الخبث والمراوغة في عيني ابن زكرويه فهادنه وصرفه على أن يلحق به ، ثم أكمل طريقه عبر مصر الى سلجماسه . ومهما كان حجم التضارب في هذه الروايات فان هناك بعض الحقائق التي لا سبيل لانكارها : أولها أن تغييرا أساسيا حصل في قيادة التحالف بسلمية في الثمانينات من القرن الثالث الهجري بما في ذلك شخصية الامام نفسه . وثاني تلك الحقائق أن قرامطة العراق لم يجدوا داعيا لاستمرار التحالف بينهم وبين الاسماعيليين فبدأوا بالعمل لحسابهم الخاص . أما

(١) ابن حوقل - المسالك والممالك ص ٢١٠ - ٢١١ .

(٢) ابن الجوزي المنتظم ج ٦ ص ٣٩

(٣) الطبري - تاريخ الأمم والملوك - ج ١١ ص ٣٨١

(٤) عارف تامر - القرامطة ص ١٢٤ .

(٥) مصطفى غالب القرامطة بين المد والجزر ص ٣٥٠

ثالث تلك الحقائق وأهمها فهي ان تأثير قرامطة العراق وثقلهم في الدعوة كان اكثر من تأثير جماعة سلمية ، بدليل أن موقفهم انعكس فورا على المنضوين تحت لواء الهدف المرحلي المشترك فانفصل علي بن الفضل(١) رائد قرامطة اليمن عن ابن حوشب وعكف ابو سعيد الجنابي(٢) مؤسسة دولة قرامطة البحرين على العمل لنفسه في حدوده الجغرافية المتاحة وبدأ بتحسين علاقاته مع العباسيين في وقت مبكر وكان أبو عبد الله(٣) الشيعي آخر المتنكرين للامام المزيف مما أدى الى قتله في وقت لاحق .

وتؤكد جملة هذه الحقائق ان الثقل الاساسي لهذا التحالف الغامض كان متمثلا بقرامطة العراق الذين أحدث انسحابهم من الدعوة كل هذه الهزات وهذا رد كاف على كل من يزعم ان القرامطة فرع من فروع الاسماعيلية ، متجاهلا طبيعة المرحلة السياسية التي فرضت على معارضي القرن الثاني والثالث الاتفاق على الحد الأدنى المطلوب لاجتماع كلمة الفرق المناوئة ، وهو اسقاط الخلافة العباسية ونقل الدعوة الى أحد أئمة البيت العلوي ، دون أن تؤدي هذه التحالفات الى المساس باستقلال الفرق المشاركة بالحلف .

ان رواية النوبختي تفسر اكثر من غيرها اسباب الخلط بين الحركتين ويجب الأخذ بها لا لأن النوبختي ثقة فهذه قضية مجمع عليها ، بل لأنه علاوة على ذلك كان هناك صداقة شخصية عميقة بين أبي بكر بن شاهويه وزير القرامطة ببغداد وبين النوبختيين والتنوخيين(٤) وملخص رأي النوبختي كما أوردناه ان القرامطة كانوا على مقالة المباركية ثم خالفوهم وقالوا بامامة محمد بن اسماعيل على طريقة الكيسانية ، فزعموا انه حي لم يمت وهو في بلاد الروم(٥) ، عكس مقالة الاسماعيلية الذين ساقوا الامامة بعده في أعقابه .

---

(١) علي محمد زيد ـ معتزلة اليمن ص ١١١

(٢) المقريزي ـ اتعاظ الحنفا ص ٢١٨

(٣) ابن الأثير ـ الكامل ج ٦ ص ١٣٥

(٤) ظهير الدين الروذراوري ـ ذيل تجارب الأمم ص ١٩

(٥) النوبختي ـ فرق الشيعة ـ ص ٧٣

وسنرى فيما بعد ان هذا الاختيار العقائدي لم يكن عبثا ، فليعش محمد بن اسماعيل في بلاد الروم ماشاء له العيش وليتركهم ينظمون العالم على هواهم ، طالما ان قيادتهم كانت واثقة بأنه لن يعود .

وتسهيلا لرسم الاطار التاريخي والجغرافي للحركة القرمطية لابد من تناول قرامطة كل بلد على حدة للحفاظ على خصوصية كل مجموعة ، ولأن لقرامطة كل قطر تاريخا مستقلا يتداخل احيانا مع تواريخ قرامطة الأقطار الأخرى ، كما في حالة قرامطة العراق والشام وقرامطة العراق والبحرين وقرامطة العراق واليمن ، وقرامطة الشام والبحرين .. الخ .

لكن قبل الدخول في هذه التفاصيل لابد من الاتفاق على أصل هذه التسمية التي أطلقت على كل هذه الحركات في اوقات وأقطار مختلفة .

سبب تسميتهم بالقرامطة :

أطال اللغويون والأدباء والمؤرخون في تفسير منشأ هذه الكلمة وأتوا بالرأي ونقيضه ، وبروايات شتى لتفسير هذا الاسم . وأكثر من وقف عند هذه القضية من المؤرخين القدامى عبد الرحمن بن الجوزي الذي أفرد لأصل تسمية القرامطة فصلا خاصة وحصر الأسباب في ستة أقوال ملخصها[1] :

١) أنهم سموا بذلك لأن أول من استنزل لهم هذه المحنة هو محمد الوراق المقرمط الكوفي .

٢) أن لهم رئيسا نبطيا من السواد يلقب بقرمطويه فنسبوا اليه .

٣) ان قرمطا كان غلاما لاسماعيل بن جعفر فأحدث مقالاتهم وانتسبوا اليه وحملوا اسمه[2] .

---

(١) عبد الرحمن بن الجوزي ـ القرامطة ـ ص ٣٨ ـ تحقيق محمد الصباغ

(٢) انظر ايضا نظام الملك Siasset Nameh vol. II p. 269

٤) ان بعض دعاتهم نزل برجل يقال له «كرميته» فلما رحل عنه تسمى باسمه وقيل له قرمط بن الأشعث .

٥) ان بعض دعاتهم شخص يقال له كرميه ثم خفف الاسم فقيل قرمط .

٦) انهم لقبوا بذلك نسبة الى رجل من دعاتهم يقال له حمدان قرمط ويعترف ابن الجوزي في سياق تحليله للتسمية بان هناك أسماء أخرى تطلق على هذه الفئة من الناس منها الخرمية والبابكية والمحمرة والسبعية والتعليمية . أما الخرمية فمن خرم وهو لفظ أعجمي ينبىء عن الشيء المستلذ المستطاب الذي يشتهيه الآدمي وكان هذا لقبا للمزدكية من أهل الاباحة حسب زعمه .

ويتابع ابن الجوزي تفسيره للأسماء فيقول ان البابكية اسم أطلق عليهم لأن طائفة منهم تبعوا بابك الخرمي وكان قد خرج في ناحية أذربيجان أيام المعتصم ، لذلك لقبوا بالمحمرة لأنهم صبغوا الثياب بالأحمر أيام بابك . ويطلق اسم السبعية عليهم لانهم يزعمون أن الكواكب المدبرة للعالم السفلي سبعة . ويقال لهم التعليمية لأن مذهبهم يدعو الى أبطال الرأي وافساد تصرف العقل ودعوة الخلق للتعلم من الامام المعصوم .

ومن الواضح أننا لا نستطيع الاعتماد على ابن الجوزي رغم كل الجهد الذي بذله في استخراج هذه الأسماء ، لأنه يخلط خلطا بينا في آرائه التي جمعها بعشوائية عجيبة واطلقها بدون اي رابط ، مرتكبا جملة من الأخطاء التي لا تخفى على المطلع . فخرم أولا اسم لمكان واسم لزوجة مزدك[1] وليست لفظا أعجميا يعني الفرج ، والقرامطة لم يكونوا قد ظهروا بعد حين خرج بابك بأذربيجان . وكان يطلق عليهم اسم المبيضة وليس المحمرة وقد اطال الطبري واطنب في وصف الثياب الناصعة البياض التي كانت على بابك حين اخذه الأفشين الى دار السلام . وهكذا يتبين لنا أن رجلا يخلط بهذا المقدار في فصل واحد لا يمكن الركون اليه في معرفة حقيقة التسمية الأصلية للقرامطة .

ويتابع صاحب عقد الجمان ابن الجوزي وينقل عنه **حرفيا أحيانا ، لكنه**

---

(١) **بندلي جوزي** ـ من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ص ١٠٠

يضيف اليه لغويا فيضبط كيفية نطق كلمة قرمط فهي عنده «بكسر القاف وسكون الراء وكسر الميم وبعدها طاء مهملة نسبة الى قرمط[1] ويضيف الى ماقاله ابن الجوزي اسما سابقا هو الباطنية لأنهم قالوا بالتأويل الباطني لآيات القرآن ولا يقف الحافظ ابن كثير[2] بعيدا عما ورد عن ابن الجوزي والعيني ، ولم يطل الطبري الوقوف عند الاسم لكنه اشار عرضا الى أن حمدان «كان أحمر العينين شديد حمرتهما وكان أهل القرية يسمونه كرميته لحمرة عينيه ، وهو بالنبطية أحمر العينين ثم خففه فقالوا قرمط»[3] .

ويقدم المسعودي توضيحا جديدا لم يرد عند أحد قبله فيقول: «وكانوا يعرفون بالأجميين لسكن اكثرهم الآجام والطفوف من أعمال الكوفة[4] .

اما المؤرخ الحلبي ابن العديم فينسبهم الى قبيلة عربية هي : «قرمطي بن جعفر بن عمر بن المهيأ» ويصل بسلسلة نسبهم الى قيس عيلان «وقيل هو وأخوه أولاد زكرويه ـ من بني عبادة بن عقيل من بني عمر ثم من بني قرمطي بن جعفر بن عمرو بن المهيأ بن يزيد بن عبد الله بن قيس بن جوته بن طهفة بن حزن بن عبادة بن عقيل بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن خضعة بن قيس بن عيلان»[5] .

ويقدم الكتاب المعاصرون تفسيرات جديدة عن أصل التسمية فيعتقد الأب ـ أنستاس الكرملي ان قرمطة كلمة ارامية نبطية من قرمطونا أي المدلس أو الخبيث أو المكار أو المحتال أو قرمط وهو التدليس أو الخبث أو المكر أو الاحتيال لما اشتهر عنهم من هذه الأمور ، ولا جرم ـ كما يقول الأب الكرملي ـ أن الباطنية أو القرامطة لم يطلقوا هذه الكلمة على أنفسهم بل «نبزهم بها من لم يكن من

---

(١) العيني ـ عقد الجمان مجلد ٢ ج ١٨ ص ٢٥٩ مخطوط
(٢) ابن كثير ـ البداية والنهاية مجلد ٦ ـ ج ١١ ـ ص ٩٢
(٣) الطبري ـ تاريخ الأمم والملوك ج ١١ ـ ص ٣٣٨ .
(٤) المسعودي ـ التنبيه والاشراف ـ ص ٣٩٠
(٥) ابن العديم ـ بغية الطلب في تاريخ حلب ص ٢٧٧ زكار .

نحلتهم[١] .

ويرى ايفانوف أن كلمة قرمط معروفة عند سكان جنوب العراق ومعناها الفلاح أو القروي[٢] أما آدم متز فيرجح ما رجحه فولرز ويعتقد أن هناك صلة بين كلمة قرمط العربية وكلمةGrammata اليونانية ومعناها الحرف[٣] .

ويجد هذا الافتراض ما يؤيده في لغة المكدين بالعراق في القرن الرابع الهجري فقد وردت قرمط في قصيدة ابي دلف في الكدية بمعنى الرجل الذي يكتب التعاويذ في الدقيق والجليل من الخط والبيت كما ورد في القصيدة الساسانية هو :

«ومن قرمط أو سرمط أو خطط في سغر» .

قال الثعالبي : «قرمط هو الذي يكتب التعاويذ بالدقيق والجليل من الخط وسرمط كتب والسرماط والكتاب»[٤] .

ويتفق الاسماعيليان المعاصران مصطفى غالب[٥] وعارف تامر[٦] على أن الكلمة منشؤها دمشق وقد اطلقها اهل الشام على القرامطة تحقيرا وتصغيرا .

وبعكس ما ذهب اليه المؤرخون والأدباء فان اللغويين العرب يتفقون على جذر متقارب للكلمة مع تفريعات كثيرة عليه فهي عند الفيروز ابادي :

«القرمطة في الخط دقة الكتابة وتداني الحروف والسطور وقرمط الكاتب اذا قرب بين كتابته وفي حديث على فرج مابين السطور وقرب بين الحروف . والقرمطة في المشي مقاربة الخطو يقال قرمط الرجل في خطوه اذا قرب مابين

---

(١) طه الولي ـ القرامطة أول حركة اشتراكية في الاسلام ص ٢٨ .

(٢) Evanow the Rise of Fatimids p. 69.

(٣) ادم متز ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ج ٢ ص. ٦٨

(٤) الثعالبي ـ يتيمة الدهر ج ٣ ص ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨ .

(٥) مصطفى غالب القرامطة بين المد والجذر ص ٢٩٥

(٦) عارف تامر ـ القرامطة ص ١١٦ .

قدميه كذلك قرمط البعير اذا قارب خطاه وتدانى مشيه وهو قرمطيط كزنجبيل والقرموط كعصفور دحروجه الجعل عن ابن الاعرابي والقرموط الأحمر من ثمر الغضى يحكى لونه لون نور الرمان نقله الأزهري وقال أبو عمرو : القرموط من ثمر الغضى كالرمان يشبه الثدي وانشد في وصف جارية نهد ثدياها :

ويفشُرُ جيبَ الدرع عنها اذا مشت
خميلٌ لقرموطِ الغضى الخضلِ الندى

قال يعني ثديها ووقع في الجمهرة لابن دريد القرموط والقرمود ضربان من ثمر الغضاة قال الصاغاني والصواب الغضى والقرامطة جيل معروف الواحد قرمطي بالفتح وقد تقدم للمصنف ذكرهم في جنب وألممنا بذكر بعضهم هناك وتمامه في الكامل لابن الاثير وقال ابو عمرو : قرمط الرجل اذا غضب وقال غيره اقرنمط الجلد اذا تقبض وفي الصحاح اذا تقارب وانضم بعضه الى بعض وأنشد الأزهري لزيد الخيل :

اذا اقرنمطت يوما من الفزع المطى

قال الصاغاني : كذلك هو في التهذيب للأزهري في نسخة قرئت عليه وتولى اصلاحها وقال ابن عباد : القرمطتان بالكسر من ذوي الجناحين كالنخرتين في الدابة ، ورواه ـ الجاحظ القرمطتان على القلب ومما يستدرك عليه القرموط «بالضم» نوع من السمك والجمع القراميط وبركة قرموط خطة بمصر . والفضل بن العباس القرمطي البغدادي من شيوخ الطبراني في الصغير وترجمه الخطيب في التاريخ وأبو قراميط قرية بمصر من أعمال الشرقية»[1] وفي جمهرة اللغة لابن دريد نجد التالي : «والقرمطة مداناة الخطو ومقاربته ومنه قرمطة الكتاب وقرموط وقرمود ضربان من ثمر الغضاة وقرمطيط متقارب الخطو»[2] .

وفي قرمط يقول الخفاجي : «قرمط . . يقال وعد مقرمط قال هو ما لم يف به مع كثرته ومثله خط مقرمط ووقع في شرح المفصل يقال لمن يقرمط المواعيد

(١) الفيروز أبادي ـ القاموس المحيط ج ١ ص ٤١٥

(٢) ابن دريد ـ جمهرة اللغة ج ٢ ص ٣٤٠

عرقوب ونقلت من خط ابي النحاس يقرمط اي يجمع بعضها الى بعض ولا يفي بها ولم ينقله عن أحد وهو ثقة»(١) ويقع النسابون العرب قريبا من مواقع أهل اللغة في تحليلهم لجذر كلمة قرمط فابن خلكان في وفياته يقرر : «القرمطي والقرمطة في اللغة تقارب الشيء من بعضه يقال خط مقرمط ومشي مقرمط اذا كان كذلك وكان أبو سعيد المذكور قصيراً مجتمع الخلق أسمر اللون كريه المنظر فلذلك قيل له قرمطي»(٢).

والغريب أن محمود شاكر في كتابه عن القرامطة يلصق صفات أبي سعيد الواردة عند ابن خلكان بحمدان ويقرر على أساسها انه نقم على المجتمع لدمامته وقبح شكله(٣) . وفي الانساب المتفقة لابن القيسراني نجد مايلي : «القرمطي والقرمطي ـ بكسر الراء ـ الأول منسوب الى المذهب المذموم من أهل هجر والبحرين والثاني لقب عامر بن ربيعة جد محمد بن عبد الله العدوي قال ابو القاسم الطبراني انما نسبوا الى القرامطة لأن النبي (ص) رأى عامر جدهم يمشي فقال انه ليقرمط في مشيته»(٤) ويكتفي الاسيوطي بالتالي : «القرامطة الى قرمط بكسر أوله والميم زعيمهم»(٥) .

ومما تقدم نجد أن رأي مؤرخ كابن العديم يتفق مع رأي نساب كابن القيسراني ونجد أن أهل اللغة يجمعون على ان المصدر «قرمط» يفيد التقارب بالخطوط والخطوات وهذا يعزز ما ذهب اليه متز من ان اللفظة مشتقة من الكلمة اليونانية Grammata التي تعني الحرف . لكن هذا التعزيز لا يعني أن نستبعد رأي ايفانوف الذي تعززه رواية المسعودي عن سكناهم للكهوف والاجام ويعززه الواقع التاريخي للقائمين بالحركة والمنضوين تحت لوائها فقد كانت غالبيتهم من الفلاحين وسكان القرى والآجام ، بدليل ان السواد أوشك على

(١) الخفاجي ـ شفاء الغليل بما في كلام العرب من الدخيل ص ١٨٨
(٢) ابن خلكان ـ وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٠
(٣) محمود شاكر ـ القرامطة ـ ص ١٨
(٤) ابن القيسراني ـ الانساب المتفقة ص ١١٩ ـ ١٢٠
(٥) الاسيوطي ـ لب الألباب في تحرير الانساب ص ٢٠٦

الخراب حين أوقع بدر غلام الطائي بالقرامطة سنة ٢٨٧ هـ : «وفي يوم السبت لاثنتي‌عشرة خلت من ذي القعدة أوقع بدر غلام الطائي بالقرامطة على غرة منهم في رود ميسان وغيرها ، فقتل منهم فيما ذكر مقتلةً عظيمة ثم تركهم خوفا على السواد أن يخرب اذ كانوا فلاحيه وعماله»(١) . واذا أضفنا الى هؤلاء رأي الأب انستاس الكرملي الذي يفيد بأن قرمط بالارامية تعني الخبيث أو المحتال أو المدلس فسنجد ان كل هذه التفسيرات تصب في اتجاه ايفانوف والمسعودي لأن أهل المدن لازالوا الى يومنا هذا يصفون الفلاحين وأهل الأرياف بالدهاء والمكر والاحتيال .

ويجب ألاّ يغيب عن البال ان اصحاب قرمط اتهموا دائما باغواء العامة عن طريق الشعبذة والنارنجيات مما يدخل في باب الاحتيال . وقد اتهم اكثر من مؤرخ القرامطة بالرياء في العقيدة والتدليس فيها مستشهدين بأن أبا طاهر القرمطي مع ادعائه التشيع لم يقم بزيارة قبر الحسين ولا علي بالرغم من مروره قربهما مئات المرات، وهكذا تتكاتف الجهود الرسمية وثقافات السلطات المسيطرة لترسم صورة قبيحة للقرامطة تنفر العامة منهم ، فلابد أن يبتدىء الدعوة شخص خوزستاني في حالة الحسين الأهوازي ، أو ديصاني في حالة ميمون القداح . ولابد أن يكون المذهب حاويا لكل عيوب الشرع لذا لا نستغرب ان يتصف أهله استنادا الى الذين صنعوا هذه اللوحة الخلفية بالخبث ، وهذا ما ذهب اليه الأب الكرملي ، ولابد أن يكون هؤلاء الخبثاء فلاحين وقرويين من السواد ، وهذا ما ذهب اليه ايفانوف والمسعودي . ان آراء اللغويين وشواهدهم تؤيد ادم متز ، اما الواقع التاريخي للحركة فيؤيد ما ذهب اليه ايفانوف وللواقع دائما سلطان أقوى من سلطان اللغة ، فالحياة هي التي تصنع اللغة وتطورها وتميتها وليس العكس .

* * *

---

١) الطبري تاريخ الأمم والملوك جـ ١١ ص ٣٧٠ كذلك ابن تغري بردي ـ النجوم الزاهرة جـ ٣ ص ١٢٢

الفصل الثاني

الاطار التاريخي والجغرافي

وبعد هذا الاسترسال الذي كان لابد منه للوصول الى حقيقة تسمية القرامطة نعود لتناول كل فرع من فروع الحركة القرمطية راسمين اطارها التاريخي والجغرافي على حده بعد تقسيمهم جغرافيا الى فروع أربعة :

١ ـ قرامطة العراق .　　　　٣ ـ قرامطة البحرين .
٢ ـ قرامطة الشام .　　　　٤ ـ قرامطة اليمن .

قرامطة العراق :

لقد درج المؤرخون على عادة دمج قرامطة العراق بقرامطة الشام بسبب القيادة الموحدة للطرفين وارتباط اغلب نشاط الفرقتين بأسرة زكرويه بن مهرويه . وليس هناك ما يوجب هذا الربط فقرامطة العراق كانوا قبل زكرويه وبعد ورموزهم الأساسية كحمدان وعبدان اكثر شهرة من زكرويه وأولاده ، ثم ان قرامطة جنبلاء الذين عرفوا بالقرامطة النفلية كانوا أكثر تمثيلا لفكر القرامطة ومذهبهم من الأسرة المهروية .

الشيء نفسه يمكن أن يقال عن قرامطة الشام ، فقد كان لهم تاريخهم المستقل بعد مقتل صاحب الخال وصاحب الناقة ، وكانوا أكثر التصاقا بقرامطة البحرين لاسيما في فترة الصراع الدامي مع الفاطميين مما يدفع الى الحديث عن قرامطة الشام كحركة مستقلة مع الاشارة الى فترات الالتقاء مع قرامطة العراق وقرامطة البحرين حين تقتضي الضرورة ذلك .

ان تاريخ قرامطة العراق هو بلا شك تاريخ نشوء القرامطة . فمن سواد الكوفة انطلقت اول انتفاضة قرمطية بالتاريخ ويقع الاجماع على أن عام ٢٧٨ هـ شهد أول انتفاضة مسلحة للقرامطة بالعراق حيث وردت الأنباء الى بغداد بحركة قوم يعرفون بالقرامطة وقد اكتشفت سلطات بغداد أن واليها على المنطقة يعرف بآمر الحركة منذ زمن طويل ويتقاضى رشوة دورية من قيادة القرامطة بالسواد مقدارها دينار عن كل منتسب الى الدعوة[1] ولم تحرك سلطات بغداد ساكنا حين جاءها من يشي بالطائي الوالي لأنه كان على أغلب الظن يشاطر سلطات بغداد المركزية ارباحه من التستر على القرامطة .

ويروي لنا المؤرخون[2] ان الذين رفعوا أمر هذا الوالي الى الخليفة لم يتجرؤوا على العودة الى ديارهم بعد اكتشافهم لنفوذ واليهم في عاصمة الخلافة . في البداية وقع عبء مقاومة القرامطة على أمراء الاقطاع المحلي فقام أحدهم وهو الذي تدعوه كتب التاريخ بالهيصم[3] باعتقال داعي السواد وحبسه في منزله ، لكن الداعي تمكن من الهرب بمساعدة جارية للهيصم . وتبع ذلك نسج اسطورة خرافية عن قدرات هذا الداعي الذي هرب من غرفة موصدة الأبواب مفاتيحها بحوزة الهيصم .

ويقدم الطبري تفسيرا بسيطا ومقنعا لاسطورة هذا الداعي ، فقد استولت الجارية التي ساعدته على الهرب على مفاتيح سجنه ، وفتحت له وأخرجته ليلا ،

(١) الطبري - تاريخ الأمم والملوك جـ ١١ ص ٣٣٨
(٢) الطبري - تاريخ الأمم والملوك جـ ١١ ص ٣٣٩
(٣) النويري - نهاية الأرب جـ ٢٣ ورقة ٥٦ - مخطوط

ثم أعادت المفاتيح الى مكانها وحينها استيقظ الهيصم من سكرته ووجد سجنه مقفلا ومفاتيحه سليمة وسجينه مختف عن الأنظار[1] .

ومما يشير الى ذكاء هذا الداعي القرمطي طريقته الفذة في تعطيل أعمال الهيصم فقد فرض على أتباعه خمسين صلاة في اليوم[2] وهذا يعني اضرابا مقنعا عن العمل لا يستطيع أرباب العمل مقاومته ، لأنهم لو منعوا عمالهم من الصلاة لارتد اللوم الى صدورهم ولجرى اتهامهم بما لا طاقة لهم باحتماله وهي مقاومة حدود الله ومحاولة تعطيلها ومنع المسلمين من تأدية فروضهم . ويختلف المؤرخون حول اسم هذا الداعي ومكان اقامته فمنهم من يقول انه الحسين الاهوازي وان اقامته كانت بقس بهرام أو النهرين وهما قريتان في مقاطعة واحدة[3] ومنهم من يقول انه عبد الله بن ميمون ، وانه اقام بساباط بني نوح في عسكر مكرم[4] ويضيف أصحاب الرواية الثانية بأن حمدان قرمط اضطر الى الانتقال الى كلواذي[5] ليكون على مقربة من الداعي في عسكر مكرم . ويجمع هؤلاء على أن بعثة العراق ابتدأت نشاطها الفعلي في بداية الستينات من القرن الثالث استنادا الى أن الأمير الاقطاعي الهيصم العجلي صاحب أول اصطدام مباشر مع القرامطة كان أميراً نافذا بالمنطقة حتى العام ٢٦٧ هـ[6] . اذن فقد عملت الحركة لمدة عشرين عاما على الاقل قبل ان تدرك سلطات بغداد خطورة هذه الحركة ، ولم يقع التنبيه لذلك الا في العام ٢٧٨ هـ كما يقول الطبري معاصر الحدث لكنه لا يوضح لنا ما اذا كان قرامطة العراق حملوا السلاح وابتدأوا العنف في تلك السنة ، لكن المرجح غير ذلك لأننا لا نسمع بقدوم اسراهم الى بغداد إلا في العام ٢٨٤ هـ[7] حيث أقر هؤلاء بوجود عملاء لهم في قلب العاصمة . وفي يوم السبت

(١) النويري - نهاية الأرب جـ ٣ ، ورقة ٥٦ - مخطوط
(٢) ابن الأثير - الكامل جـ ٦ ص ٦٩
(٣) النويري - نهاية الأرب جـ ٣ ص ٥٦ - مخطوط
(٤) عريب بن سعد القرطبي - صلة تاريخ الطبري ص ٥٢
(٥) ابن النديم - الفهرست - ص ١٨٧
(٦) ميكال يان دي خويه - القرامطة ص ٢٦
(٧) الطبري - تاريخ الأمم والملوك جـ ١١ ص ٣٦٠

لثمان بقين من شعبان وجه كرامة بن مرمن الكوفة بقوم مقيدين ذكر أنهم من القرامطة فأقروا على أبي هاشم بن صدقة الكاتب أنه كان يكاتبهم وانه كان احد رؤسائهم فقبض على ابي هاشم وقيد وحبس في المطامير»[1] .

وقد وقع أول صدام مسلح بين القرامطة وسلطات السواد بمنطقة جنبلاء حين وثب القرامطة بواليهم بدر غلام الطائي فقتلوا من المسلمين جمعا فيهم النساء والصبيان وأحرقوا المنازل . وفي العام التالي ٢٨٩ هـ[2] حصل أول صدام يؤبه له معهم فوجه الخليفة المعتضد شبل غلام أحمد بن محمد الطائي الذي هزم تجمعهم وظفر برئيس لهم يعرف بأبي الفوارس . ورغم ان المعتضد مثل بابي الفوارس وصلبه تشفيا الا ان محاورته معه قبل ان يأمر بالتمثيل به اوقعت هيبة القرامطة في قلوب رجال الدولة اذ أدركوا أنهم أمام رجال من نوع جديد يدفعهم تمسكهم بالقضية المبدئية الى درجة تحدي الخليفة نفسه واهانته في مجلسه .

ويصف الطبري الطريقة التي عومل بها اول اسير قرمطي قبل ان يقتل ونحن نثبتها هنا لتكون مفتاحا لفهم العنف القرمطي الذي أعقب هذه الواقعة : «ثم أمر به فقلعت أضراسه ثم خلع بمد احدى يديه فيما ذكر ببكرة وعلق في الأخرى صخرة وترك على حاله تلك من نصف النهار الى المغرب ثم قطعت يداه ورجلاه من غد ذلك اليوم وضربت عنقه وصلب بالجانب الشرقي ثم حملت جثته بعد أيام الى الياسرية فصلب مع من صلب هناك من القرامطة[3] .

وفي الأعوام الثلاثة التالية ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٢ هـ يغيب ذكر قرامطة العراق تماما ولا يعود الى كتب المؤرخين حتى مطلع العام ٢٩٣ هـ ومن المعروف ان هذه الأعوام الثلاثة هي أعوام نشاط قرامطة الشام كما سيرد ذكرهم في موضعهم . وبعد النكسات التي أصيب بها أولاد زكرويه في كل من دمشق

---

(١) المصدر نفسه جـ ١١ ص ٣٦٩
(٢) المصدر نفسه جـ ١١ ص ٣٧٢
(٣) الطبري - تاريخ الأمم والملوك جـ ١١ ص ٣٧٢

وحمص دعا اتباعه الى الكوفة حيث وافوه الى هناك فخرج لهم وكان ظهوره يوما مشهودا[1] . وكان قد أمضى أعوام العمل السري مختبئا في بئر تحت الأرض على رواية ابن الأثير : «واما القرامطة فانهم أنفذوا واستخرجوا زكرويه وكان على الجب باب حديد محكم العمل وكان زكرويه اذا خاف الطلب جعل تنورا هناك على باب الجب وقامت امرأة تسجره فلا يفطن اليه وكان ربما أخفى في بيت خلف باب المدار التي كان بها ساكنا فاذا انفتح باب الدار انطبق على باب البيت فيدخل الداخل الدار فلا يرى شيئا ـ فلما استخرجوه حملوه على أيديهم وسموه ولي الله ولما رأوه سجدوا له[2] . وأول ما فعله زكرويه بعد خروجه من الجب هو قطع طريق الحج سنة ٢٩٤ هـ لكن الأمر لم يطل به فأرسل له الخليفة المكتفي الجيوش بقيادة وصيف بن صوارتكين فاجهز على جموعه في طريق خفان وأسره لكنه ما لبث أن مات متأثرا بجراحه قبل أن تشمت به بغداد ومن فيها .

وفي العام نفسه كان للقرامطة مناوشات صغيرة أخذ على اثرها الحداد والمنتقم[3] وفيها أيضا وجه الحسين بن حمدان بقرمطي يدعى الكيال طلب الامان لنفسه ولستين من اصحابه فأجيب . وبعد هذه الحوادث الصغيرة المتفرقة تغيب اخبار قرامطة العراق مرة أخرى ، فلا نسمع بهم الا في العام ٢٩٩ هـ حين وافى العطير صاحب زكرويه بغداد مستأمنا ومعه زميله الأغر[4] .

ويذكر عريب بن سعد القرطبي أنه في العام ٣٠٠ هـ أخرج محمد بن اسحق بن كنداجيق بعض اصحابه لمحاربة قوم من القرامطة جاؤوا الى سوق البصرة فعاثوا بها وبسطوا أيديهم وأسيافهم على الناس[5] وأغلب الظن ان هذه المجموعة المشار اليها في الصلة لهذا العام من قرامطة البحرين لأن قرامطة العراق لم يقوموا بعد زكرويه بأي تحرك هام حتى عام ٣١٦ هـ حين خرج عيسى بن موسى

---

(١) O'leary- A short History of the Fatimids Khaliphate p. 48

(٢) ابن الاثير ـ الكامل ـ جـ ٦ ص ١١٤ .

(٣) الطبري ـ تاريخ الأمم والملوك جـ ١١ ص ٤٠٣

(٤) المصدر نفسه جـ ١١ ص ٤٠٧

(٥) عريب بن سعد ـ صلة تاريخ الطبري ص ٢١

ابن اخت عبدان وحريث بن مسعود من بني رفاعة ورجل يعرف بابن الأعمى فأوقعوا وقائع عظيمة وأخذوا الجزية ممن خالفهم لكن المقتدر تمكن من القضاء عليهم في العام نفسه . وبعد القضاء على القرامطة لم تقم لقرامطة العراق قائمة ولم يتمكنوا من تأسيس دولة لهم وكل ما نعثر عليه بعد ذلك هو أخبار متفرقة عن وجودهم كجماعات صغيرة تحت ظل بعض القواد كابن رائق[١] وعضد الدولة[٢] ومؤنس[٣] .

ولأن قرامطة العراق لم يتمكنوا من انشاء دولة خاصة بهم فمن غير الممكن الحديث عن جغرافية مستقلة لهم . لقد كانوا موزعين في القرى بين واسط والكوفة ولم تقع الاشارة الى تسمية مناطقهم الا في أوقات الوقعات الكبيرة وحين الحديث عن بعض الشخصيات، كالصوار التي اختبأ فيها زكرويه ، وكلو اذى التي التقل اليها حمدان وهي قريبة من بغداد ، وعين التمر التي بنى بها حريث بن مسعود دارا للهجرة وهي من أعمال الموفق مما يلي البصرة[٤] .

قرامطة الشام :

هناك اتجاه منطقي عند أغلب المؤرخين يجعلهم يعللون ظهور القرامطة بالشام كنتيجة لفشلهم المتكرر في العراق ويجمع المؤرخون على أن سنة ٢٨٩ شهدت أول ظهور لهم في تلك المنطقة[٥] . وأكمل الروايات عن ظهور قرامطة الشام نجدها عند ابن الأثير «وفي هذه السنة ظهر بالشام رجل من القرامطة وجمع جموعا من الأعراب وأتى دمشق وأميرها طغج بن جف من قبل هارون بن خمارويه بن أحمد بن طولون وكان بينهما وقعات ، وكان ابتداء حال هذا القرمطي أن زكرويه بن مهرويه الذي ذكرنا أنه داعية قرمط لما رأى أن الجيوش من المعتضد

(١) المسعودي - مروج الذهب جـ ٤ ص ٣٨١
(٢) مسكويه تجارب الأمم جـ ١ ص ٢٦٧
(٣) ميكال يان دي خويه - القرامطة ص ١٠٨ - كذلك الصلة ١٦٨
(٤) ابن خلدون - العبر - جـ ٣ ص ٣٧٨
(٥) المسعودي - مروج الذهب جـ ٤ ص ٢٨٠

متتابعة الى من بسواد الكوفة من القرامطة وأن القتل قد أبادهم سعى في استفواء من قرب الكوفة من أعراب أسد وطي وغيرهم ، فلم يجبه منهم أحد فأرسل أولاده الى كلب بن وبره فلم يجبهم منهم الا الفخذ المعروف ببني القليص[1] بن ضمضم بن خباب ومواليهم خاصة ، فبايعوا في آخر سنة تسع وثمانين ومائتين بناحية السماوة»[2] .

والقرمطي المشار اليه في رواية ابن الأثير هو يحيى بن زكرويه المكنى أبا القاسم والملقب بالشيخ وقد زعم لمن حوله من الأعراب انه محمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب . . ولم يكن لمحمد بن اسماعيل ولد باسم عبد الله ، لكن هذه القضية لم تقلق يحيى إذ لم يظهر من يطالبه باثبات هذا النسب حتى قتل في العام التالي على أبواب دمشق .

واشتهر يحيى القرمطي في كتب التواريخ باسم صاحب الناقة[3] وكان يخبر من حوله من الأعوان بأن ناقته مأمورة وأن عليهم أن يتبعوها اذا ارادوا النصر . ولما قتل يحيى قام مكانه أخوه الحسين المعروف باسم صاحب الشامة أو صاحب الخال واستطاع الحسين أن يهزم عدة جيوش للخلافة وأن يستولي على حمص وما يليها من البوادي والمناطق ، وهو أول من تسمى باسم أمير المؤمنين من القرامطة وذكر اسمه بالخطبة على مسجد حمص على أساس انه المهدي[4] .

وصاحب الخال هو الذي أوقع بسلمية وقتل كل من فيها من البشر والبهائم ليحسم الصراع القرمطي الاسماعيلي لصالح القرامطة .

ولكي ينال الحسين كل الأبهةالمطلوبة للقب أمير المؤمنين سمّى أحد أبناء عمه المدثر وزعم لمن حوله انه المذكور في القرآن واطلق اسم المطوق على قريب آخر له

(١) الطبري - يسميهم بني العليص
(٢) ابن الأثير - الكامل - جـ ٦ - ص ٩٩
(٣) المصدر نفسه جـ ٦ ص ١٠٤
(٤) Bernard lewis origins of insmailism p. 109.

وسلمه مهمة قتل الأسرى ، ولم يكن لدولته من الموظفين الا هذا الجلاد الرسمي .

ورغم افتقاره لأي نوع من أنواع الادارة والتنظيم فقد كان على مدار عام ونصف أميرا مطاعا في كل من حمص وحماه ومعرة النعمان وحلب وبادية الشام كلها . ومن أشهر معاركه خلال فترة حكمه القصيرة كانت تلك التي جرت على مقربة من حلب سنة ٢٩١ هـ[١] واستطاع أن يشرد فيها عشرة آلاف من جيش الخلافة بقيادة أبي الأغر السلمي ، لكنه ماكان يستطيع الصمود الى مالانهاية ، خصوصا وأن الخليفة المكتفي سير اليه محمد بن سليمان الكاتب وتوجه الى الرقة ليكون على مقربة من الأحداث . وضيقت عساكر الخليفة السبل على صاحب الخال ومن معه في محرم ٢٩١ هـ في منطقة تبعد ١٢ ميلا عن حماة ، وقتل عدد كبير من القرامطة في اثناء هذا الحصار ، وانفض كل من حول الحسين ، فهرب الى البادية مع قريبيه المدثر والمطوق ، لكن أحد عمال الخليفة الصغار استطاع القبض عليه في قرية الدالية من أعمال الفرات[٢] وكان يوم ادخاله الى بغداد يوما مشهودا حيث اشهر على جمل بسنامين وضرب مئتي سوط ثم قطعت يداه وكويت خواصره بالنار فلما غشي عليه بعد كل هذا التعذيب وخافوا موته ضربوا عنقه ، ورفعوا رأسه على خشبة ، فكبر الناس وصلبت الجثة على جسر بغداد[٣] . وبعد القبض على صاحب الشامة وصلبه ، لم يظهر للقرامطة أي تحرك ملحوظ في بلاد الشام في العام نفسه .

وينفرد ابن الجوزي[٤] بنشر خبر عن قرمطي غامض ظهر بالداليه وهي المنطقة نفسها التي أسر بها صاحب الخال ، ويزعم ابن الجوزي أن القرمطي الجديد أحد أولاد زكرويه ايضا ، لكن ابن الاثير بما عرف عنه من احاطة يوضح مستندا الى الطبري ، بأن القرمطي المذكور كان معلما للصبيان في الزابوقة وان

(١) ابن الاثير ـ الكامل ـ جـ ٦ ص ١٠٥
(٢) ابن العديم ـ بغية الطلب من تاريخ حلب ص ٨٩
(٣) ابن الجوزي ـ المنتظم جـ ٦ ص ٤٣
(٤) المصدر نفسه جـ ٦ ص ٢٩٣

اسمه نصر وكنيته أبو غانم[1] . واستطاع نصر الموفد من قبل زكرويه لقيادة قرامطة الشام أن يستميل مجموعة من قبائل الأصبغيين المنتمين الى الفواطم ومجموعة من العليصيين و «صعاليك من سائر بطون كلب» وركز القرمطي الثالث جهوده في منطقة الأردن وبصرى وأذرعات ، لكنه ارتكب خطأ استراتيجيا قاتلا ، فلم يقم أية قاعدة ثابتة لنشاط جماعته، بل كان يكتفي بالاستيلاء على المنطقة وتخريبها والرحيل عنها قبل وصول الجند ، وهو ما يعرف على أيامنا باسم «سياسة الأرض المحروقة» وقبل أن يتمكن القرمطي المعلم من تحقيق طموحاته اغتاله أحد أتباعه من بني كلب وسار برأسه الى الخليفة فقبلت هديته وأجيز وخلع عليه . ولم يستطع القرمطي الشامي الرابع المعروف باسم القاسم بن أحمد أن يفعل شيئا مذكورا ـ لقرامطة الشام ، فجمع بقايا فلولهم وعاد بهم الى الكوفة ، حيث خرجوا مع زكرويه كما ورد ذكره في قرامطة العراق . وبعد العام ٢٩٤ تغيب أخبار قرامطة الشام تماما عن كتب التاريخ فلا نسمع بهم إلا بعد نصف قرن من الزمان حيث يرد عرضا عند ابن خلدون-ذكر أحد ثوار القرامطة بحمص : «وصلح أمر انطاكية ثم ثار بحمص مروان القرمطي كان من متابعة القرامطة وكان يتقلد السواحل لسيف الدولة فلما تمكن ثار بحمص فملكها وملك غيرها في غيبة سيف الدولة بميافارقين ، وبعث اليه قرعويه مولاه بدر ابا العساكر فكانت بينهم عدة حروب أصيب فيها مروان بسهم وأسر مروان بدر فقتله ثم عاش بعده أياما ومات وصلح أمرهم[2] . ويجلو لنا ابن العديم سر هذا القرمطي فيذكر ان اسمه مروان الصقيلي وانه من مستأمنة القرامطة وقد تسبب في مشكلة لسيف الدولة مع ملك الروم حين قتل رسوله وهو في حالة سكر .

والواضح أن علاقته بسيف الدولة كانت جيدة بدليل أنه رفض تسليمه لملك الروم وقلده السواحل وبقي صاحب نفوذ بحلب حتى مات ميتة طبيعية سنة ٣٥٤ هـ[3] وليس هناك ما يدعو الى الاعتقاد أن مروان القرمطي اضطر للثورة على سيف

---

(١) ابن الاثير ـ الكامل ـ جـ ٦ ص ١٠٩

(٢) ابن خلدون ـ العبر ـ جـ ٤ ص ٢٤١

(٣) ابن العديم ـ زبدة الحلب في تاريخ حلب ـ ص ١٤٧

الدولة ، كل مافي الأمر خلاف عادي مع قرعويه المعروف بطبيعته المشاكسة ولعدائه لكل من يحيط بسيف الدولة .

ويجب أن لايغيب عن البال أن سيف الدولة كان حليفا اساسيا في هذه الفترة لقرامطة البحرين وقد خلع اكراما لهم ابواب الرقة وحلب ، وصادر الموازين وأرسلها الى هجر حين طلب منه القرامطة البحرانيون بعض الحديد[1] وفي المرحلة التي تلت موت مروان آخر قرامطة الشام اختلط تاريخ قرامطة الشام بقرامطة البحرين حين استولى الحسين الأعصم على دمشق سنة ٣٦٠ هـ . وبعد أن اندحر وانسحب منها نتيجة لخيانة المفرج بن دغفل الجراح التف بقية القرامطة حول قسام التراب وعرفوا باسم الأحداث[2] وسيطروا على دمشق عدة مرات وكان لهم تاريخ مليء بالمآثر شهد التفاف الناس حولهم لما قاموا به من أعمال تدل على قدر كبير من الشهامة . وهناك اكثر من خبر عن زيارات متكررة قام بها قسام التراب للأحساء للتنسيق مع حلفائه من قرامطة البحرين[3] .

قرامطة البحرين :

يعترف ابن حوقل[4] بصعوبة التأريخ لحركة قرامطة البحرين بسبب التناقض الذي أصاب الروايات التي تحدثت عن أبي سعيد مؤسس الحركة ، بل ان هناك من يجعل قرمطيا آخر سابقا للمرحلة البوسعيدية اسمه يحيى بن المهدي[5] . ويحيى هذا هو أول من جر تهمة الاباحية على القرامطة في رواية ينسبها ابن الأثير الى انسان منهم ـ يعني القرامطة : « وحكى انسان منهم يقال له ابراهيم الصائغ انه كان عند أبي سعيد الجنابي وأتاه يحيى فأكلوا طعاما ، فلما فرغوا خرج أبو سعيد من بيته ، وأمر امرأته ان تدخل الى يحيى وان لاتمنعه ان

(١) مسكويه ـ تجارب الأمم جـ ٢ ص ٢٠٣
(٢) ابن كثير ـ البداية والنهاية مجلد ٦ جـ ١١ ص ٢٩٢
(٣) سهيل زكار ـ مائة اوائل ص ٥٣٩ ـ ٥٤٢
(٤) ابن حوقل ـ المسالك والممالك ص ٢١٠ ـ ٢١١
(٥) ابن الأثير ـ الكامل جـ ٦ ص ٩٢

أراد ، فانتهى هذا الخبر الى الوالي فأخذ يحيى فضربه وحلق رأسه ولحيته وهرب أبو سعيد الجنابي الى جنابا وسار يحيى بن المهدي الى بني كلاب وعقيل والخريس فاجتمعوا معه ومع أبي سعيد فعظم أمر أبي سعيد وكان منه ما يأتي ذكره[1] .

وقبل أن ننتقل الى مايأتي ذكره تجدر الاشارة الى أن هناك ثلاثة تواريخ قد أعطيت لظهور أبي سعيد بالبحرين وهي ٢٨١ هـ - ٢٨٥ هـ - ٢٨٦ هـ .

التاريخ الأول يختلط باخبار يحيى بن المهدي دائما ، والثاني انفرد به المؤرخ اليمني يحيى بن الحسين[2] ، أما الثالث فعليه أغلب المؤرخين وهو الذي نرجحه كبداية لانطلاقة قرامطة البحرين ويعتقد المستشرق الهولندي ميكال يان دي خويه أن النويري يرتكب مفارقة تاريخية مقدارها أربعون سنة حين يجعل بدايات يحيى بن المهدي في بداية سيرة أبي سعيد ، ويظن بأن يحيى نفسه هو أبو زكريا الصمامي الذي ظهر بين القرامطة في فترة أبي طاهر القرمطي .

وليس هناك سبب مقنع لاتهام النويري بهذا الاهمال الشنيع ، لأن أبا زكريا الصمامي ويحيى بن المهدي شخصان مختلفان ، ولا يمكن أن ندمجهما في شخصية واحدة لمجرد أن كل من لقبه أبو زكريا فلابد أن يكون اسمه الأول يحيى[3] .

ان ابا زكريا أو المهدي الدجال الذي يشير اليه ميكال ظهر في العشرة الثانية من القرن الرابع أي بعد وفاة ابي سعيد بما ينيف على عقدين من الزمان . ويشير عريب بن سعد القرطبي صاحب الصلة الى ظهور هذا المهدي الدجال بين القرامطة سنة ٣١٩ هـ ويدعوه زكري - قد تكون زكريا - الخراساني[4] . أما مسكويه فيطلق عليه اسم المحتال الاصبهاني ويذكر أنه تم استقدامه بمؤامرة من ابن سنبر الذي كشف له أسرار أسرة أبي سعيد فجاء الى أبي طاهر وأظهر له بعض العلامات التي لا يعرفها الا المقربون ففتن به ، ودعا جماعته الى طاعته حتى

---

(١) ابن الأثير - الكامل - جـ ٦ ص ٩٢

(٢) يحيى بن الحسين - غاية الاماني في اخبار القطر اليماني ج ١ ص ١٦٩

(٣) ميكال يان دي خويه - القرامطة - ص ١٠٧ .

(٤) عريب بن سعد - صلة تاريخ الطبري - ص ٨٤

اكتشف خداعه فقتله[1] .

ويبالغ صاحب التجارب في سرد هذه القصة فيزعم ان هذا المحتال كان غلاما وسيما امرد وقد سن لهم اللواط بشرط عدم الافراط في الايلاج ، ونكاح الأخوات وأمر بقتل الأمرد الممتنع وكانوا يؤلهونه ويقولون «الهنا عز وجل» وغير ذلك من المبالغات[2] ان كل الروايات تشير الى ظهور دجال احدث اضطرابا في المعسكر القرمطي والمرجح أن ذلك حدث في فترة أبي طاهر خليفة أبي سعيد ، لذا لا يمكن أن نجعل ظهوره أبكر من ٣١٢ هـ وهو العام الذي استلم فيه ابو طاهر مقاليد السلطة بشكل فعلي بعد خلاف بينه وبين أخيه الأكبر سعيد .

نعود الى ابي سعيد الذي استطاع أن ينشىء دولة قوية في ظرف سنوات قليلة تمكن خلالها من ايقاع الرعب في قلوب حكام بغداد . وكان أول اصطدام فعلي لأبي سعيد مع جيوش الخلافة سنة ٢٨٧ هـ وهي التي هزم فيها جيشا بقيادة العباس بن عمر والغنوي[3] ـ وأسر قائده العباس ثم اطلق سراحه بعد ان حمله رسالة بالغة الدهاء الى المعتضد الذي مات في العام التالي ، وانشغل خليفته المكتفي بحرب قرامطة الشام تاركا المجال لأبي سعيد الجنابي لتوطيد أركان دولته الوليدة . وكل ما فعله الخليفة في السنوات العشر التي سبقت اغتيال أبي سعيد كان انفاق ١٤ أربعة عشر ألف دينار لتحصين سور البصرة[4] . وفي سنة ٣٠١ هـ يقفز اسم ابي سعيد الى كتب التواريخ مرة اخرى لكن بوصفه ضحية هذه المرة فقد قتله على رواية ابن الجوزي غلام له راوده عن نفسه في الحمام فأبى[5] . ولابد أن نقف عند سنة موت أبي سعيد لا لأهمية الحادثة نفسها بل لأن هذه السنة شهدت تحولا ملحوظا في علاقة بغداد بالبحرين .

وكان المقتدر قد شاور وزيره علي بن عيسى في أمر القرامطة فأشار عليه

---

(١) مسكويه ـ تجارب الأمم ص ٥٥

(٢) المصدر نفسه ص ٥٨

(٣) ابن الاثير ـ الكامل ـ جـ ٦ ص ٩٤

(٤) الطبري ـ تاريخ الأمم والملوك ج ١١ ص ٣٦٠

(٥) ابن الجوزي المنتظم ج ٦ ص ١٢١

بمكاتبتهم ومهادنتهم[1] فاستمع للنصيحة وكتب اليهم لكن ابا سعيد قتل قبل ان يصل الرسول الى هجر . فتوقف الرسول بالبصرة ، وكاتب علي بن عيسى الذي اشار عليه بايصال الكتاب الى خليفة ابي سعيد ففعل . وجاء جواب البحرين غامضا فيه الكثير من المراوغة التي ساعدت على منح هدنة جديدة تمكن خلالها قرامطة البحرين من ترتيب امورهم الداخلية فلم يصطدموا بجيوش الخلافة حتى عام ٣١٢ هـ[2] .

وخلال هذه السنوات وطد أبو طاهر الجنابي سلطته تماما وبدأ بالتحرش بخليفة بغداد .

في هذا الوقت كانت سياسة علي بن عيسى في مهادنة القرامطة قد أثارت ضده مجموعة من الانتقادات التي وصلت الى حد الاتهام بالخيانة فعزل علي بن عيسى ونفى الى اليمن واعطيت الوزارة لابن الفرات[3] .

وفي العام التالي لعزل علي بن عيسى تعرض ابو ماهر للحجاج وقتل حراسهم وأسر عددا كبيرا منهم . وغنم كل أموال السلطان وجواهره كما يقول صاحب الصلة «وأخذت القرامطة الشمسة وجميع ماكان للسلطان من الجواهر والطرائف ، وأخذوا من اموال الناس مالا يحصى ، وتحدث من أفلت بأنه صار اليهم من الدنانير والورق خاصة نحو ألف ألف دينار ، ومن الأمتعة والطيب وسائر الأشياء ما قيمته اكثر من ذلك ، وان جميع عسكره انما كانوا ثمانمائة فارس وسائرهم رجاله[4] . وتابع أبو طاهر عادته السنوية بقطع طريق قوافل الحج حتى وصل به الأمر الى غزو الكعبة نفسها سنة ٣١٧ هـ[5] حيث استولى على محتوياتها واقتلع الحجر الأسود وعاد به الى هجر .

---

(١) ابن الاثير ـ الكامل ج ٦ ص ١٤٧

(٢) ابن خلدون ـ العبر ـ ج ٣ ـ ص ٣٧٧

(٣) عريب بن سعد ـ صلة تاريخ الطبري ص ٥٨

(٤) المصدر نفسه ـ ص ٨١

(٥) السيوطي جلال الدين عبد الرحمن ـ تاريخ الخلفاء ص ٦١٢

ولابد من الوقوف قليلا عند هذه الواقعة لأنها شوهت التاريخ القرمطي من وجهة نظر المسلمين من اهل السنة ، وسوف نتكلم عن مدلولاتها في اثناء الحديث عن سياسة القرامطة في الفصل التالي . لكن قبل أن نتجاوز هذه النقطة لابد من التأكيد بأن القرامطة لم يكونوا أول من قطع طريق الحجيج ، ولا هم آخر من فعل ذلك لقد كان ذلك الطريق عرضة للخطر في كل الأوقات ، وقد سبق لبني سليم قطعه لسنوات عديدة قبل ظهور القرامطة اشهرها سنة ٢٣٠ هـ[١] . وفي سنة ٢٥١ هـ قطع بنو عقيل طريق الحج في خبر نورده لدلالته الاقتصادية على أساس ان القضية لا علاقة لها عند البدو بالعقائد . يقول الطبري : «وفيها - ٢٥١ هـ - قطعت بنو عقيل طريق جدة فحاربهم جعفر بشاشات فقتل من اهل مكة نحو ثلاثمائة رجل وبعض بني عقيل القائل :

عليك ثوبان وامي عارية فألقِ لي ثوبَك ياابن الزانية[٢]

وفي سنة ٢٦٦ هـ[٣] وثب الأعراب على كسوة الكعبة فانتزعوها ، كذلك قطعت طي طريق الحجاج سنة ٢٨٧ للهجرة[٤] . ولو أردنا ان نعد اسماء القبائل والفرق التي قطعت طريق الحج بعد القرامطة لطال الأمر لكننا نكتفي بالاشارة الى اصغر بني المنتفق الذي قطع طريق مكة في سنوات متتالية وماكان يخلى سبيل الحجاج الا بعد قبض مبلغ من المال من الخليفة[٥] هناك حقيقة واقعية تجاهلها المؤرخون وهي أن «بذرقة الحجيج»[٦] - أصبحت مهنة مربحة تدر أموالا منذ مطلع القرن الثاني للهجرة وان القبائل كانت تتصارع للفوز بهذه المهنة ، وأبو طاهر القرمطي نفسه اصبح حارسا لطريق الحج منذ سنة ٣٢٨ هـ وكان يتقاضى مخصصات مالية من

---

(١) الطبري - تاريخ الأمم والملوك ج ١١ ص ١٢
(٢) المصدر نفسه ج ١١ ص ١٣٦
(٣) المصدر نفسه ج ١١ ص ٢٥٨
(٤) المصدر نفسه ج ١١ ص ٣٦٦
(٥) ابن الجوزي - المنتظم ج ٧ ص ١٥٥
(٦) حراسة طريق مكة في اثناء موسم الحج

خليفة بغداد لقاء قيامه بهذا العمل[1] وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نفهم اضرار ابي طاهر على قطع طريق مكة .

المهم في الأمر ان مرحلة ابي طاهر كانت فترة ذهبية لقرامطة البحرين وطدوا فيها سلطانهم في القطيف والاحساء والبحرين ، واستولوا على عمان مرات متتالية بطلب من أهلها[2] كما انهم كانوا يتقاسمون الاشراف على البصرة مع العباسيين ، وكان لهم ديوان بميناء البصرة ورجل يأخذ المكوس باسمهم حين زار المقدس المدينة[3] كذلك استولى أبو طاهر على الكوفة عدة مرات وتركها مختارا لعدم ثقته بأهلها . ونستطيع التخمين بان ازمة قيادة وقعت بين قرامطة البحرين بعد وفاة ابي طاهر بالجدري سنة ٣٣٢ هـ[4] وهناك خلط كثير في الحديث عن خلافة أبي طاهر يقول ابن الأثير : «وكان له ثلاثة اخوة منهم أبو القاسم سعيد بن الحسن وهو الأكبر ، وأبو العباس الفضل بن الحسن ، وهذان يتفقان مع أبي طاهر في الرأي والتدبير وكان لهم أخ ثالث لا يجتمع بهما وهو مشغول بالشرب واللهو[5] ويدل هذا النص على ان ابن الاثير لم يكن يعرف من هو الخليفة الفعلي لأبي طاهر والا لذكره بعد موته او فيما يلي ذلك من أعوام . اما ابن خلدون فيذهب الى أن ابا منصور احمد هو الذي خلف ابا طاهر[6] وقد يكون هذا هو الأخ الثالث المشغول بالشرب واللهو لأن الفترة التالية شهدت تدهور أمور القرامطة بشكل لم يسبق له مثيل ، بدليل ان معز الدولة البويهي احتقرهم احتقارا بالغا سنة ٣٣٦ هـ في رواية نجدها عند ابن الأثير ايضا ونسوقها لدلالتها على ضعفهم في تلك المرحلة : «وفي هذه السنة سار معز الدولة ومعه المطيع لله الى البصرة لاستنقاذها من يد أبي القاسم عبد الله بن أبي عبد الله البريدي وسلكوا البرية اليها ، فأرسل القرامطة من هجر الى معز الدولة ينكرون عليه مسيرة الى البرية

---

(١) ابن الجوزي ـ المنتظم ج ٦ ص ٣٢٦
(٢) إبن الاثير ـ الكامل ج ٧ ص ١٥
(٣) المقدسي ـ احسن التقاسيم ـ ص ١٢٦
(٤) ابن الاثير ـ الكامل ج ٦ ص ٢٩٩
(٥) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٩٩
(٦) ابن خلدون ـ العبر ج ٤ ص ٦٠

بغير أمرهم وهي لهم ، فلم يجبهم عن كتابهم وقال للرسول : قل لهم من انتم حتى تستأمروا[1] ويرى بعض المؤرخين ان جزءا من مجلس العقدانية الوزراء الستة للقرامطة ـ كان يريد تولية سابور بن ابي طاهر لكن المجلس انقسم على نفسه[2] واختار احمد بن ابي سعيد على أن يخلفه سابور لكن احمد سلمها لابنه الحسن الأعصم القرمطي الذي أعاد للقرامطة هيبتهم ولولا انهزامه في الرملة أمام المعز الفاطمي لتغير تاريخ المنطقة بأكمله . وكان هذا القائد من القوة وسعة النفوذ بحيث خطب له في مكة[3] واستولى على دمشق سنة ٣٦٠ هـ[4] بعد أن قطع الخليفة المعز الأتاوة التي كان يدفعها ابن الاخشيد للقرامطة ومقدارها ٣٠٠ ألف دينار . وفي سنة ٣٧٥ نجد القرامطة في أوج قوتهم بالبحرين مرة اخرى فاسحق وجعفر الهجريان يمتلكان الكوفة وصاحبهم أبو بكر بن شاهويه يتحكم تحكم الوزراء في بغداد[5] ولا نستطيع بالضبط تعيين تاريخ محدد لزوال دولة قرامطة البحرين . . ان صاحب ذيل التجارب يقدم لنا نصا مبكرا عن انكسار دولتهم وزوال هيبتهم بعد غزو الكوفة : «ووصل الخبر الى بغداد فأخرج أبو مزاحم بحكم الحاجب في طوائف عديدة من العسكر وعبر الى القوم وهم بغرب الجامعين وواقعهم وقعة اجلت عن قتل ابن الجحيش ـ قائد القرامطة . وأسر عدد من قوادهم وانتهاب معسكرهم وسوادهم ونجا من نجا منهم هاربا الى الكوفة فرحل القرمطيان فيمن تخلف عندهما وولوا ادبارهم ، ودخل ابو مزاحم الكوفة وقص آثارهم حتى بلغ القادسية ، فلم يدركهم وعاد الى الكوفة وزالت الفتنة وبطل ناموس القرامطة عن ذلك وذهبت الهيبة التي اشرأبت النفوس منها ، ولكل قوم سعادة تجري الى أجل معدود ، وتنتهي الى امل محدود ، ثم تعود الى نقصان وزوال وتغير من حال الى حال[6] . لكننا لا نستطيع ان نشارك صاحب الذيل

(١) ابن الاثير ـ الكامل ـ ج ٦ ص ٣٢٥
(٢) ميكال يان دي خويه ـ القرامطة ج ١٥٠
(٣) ابن خلدون ـ العبر ـ ج ٤ ص ١٠١
(٤) ابن تغري بردي ـ النجوم الزاهرة ج ٤ ص ٥٨
(٥) ابن الاثير ـ الكامل ـ ج ٧ ص ١٢٦
(٦) طهير الدين الروذراري ـ ذيل التجارب ص ١١٠

فرحته لانكسار ناموس القرامطة في ذلك التاريخ المبكر فقد زارهم الرحالة الايراني ناصر خسرو بعد أكثر من نصف قرن ٤٤٢ هـ[١] . وكانوا لا يزالون في اوج القوة والاستقرار .

ويقدم ابن خلدون رواية مضطربة عن زوال دولة القرامطة يخلطها بالحديث عن انتهازية بني سليم بحيث لا نستطيع الحصول على تاريخ حقيقي لهذه النهاية «وهم - بنو سليم - منتبذون بالقفر ولما كانت فتنة القرامطة صاروا خلفاء لأبي طاهر وبنيه امراء البحرين من القرامطة مع بني عقيل بن كعب ثم لما انقرض أمر القرامطة غلب بنو سليم على البحرين بدعوة الشيعة ، ثم غلب بنو الأصفر على البحرين بدعوة العباسية أيام بني بويه وطردوا منها بني سليم فلحقوا بصعيد مصر وأجارهم المستنصر»[٢] .

ويروي الجويري في كتاب كشف الأسرار الذي كتبه في مطلع القرن السابع انه رأى في الأحساء عقبا لأبي سعيد يعرفون بالسادة[٣] اما ابن بطوطة الذي زار البحرين بقرن بعد الجويري فلم يجد لتلك السلالة اثرا مع أن المذهب القديم كان لايزال قائما[٣] .

ومن سوء الحظ ان تاريخ الدولة العيونية التي أعقبت دولة القرامطة في البحرين أكثر غموضا من تاريخ القرامطة نفسه ويكاد يكون شعر علي بن المقرب العيوني هو المصدر الوحيد لتاريخ هذه الدولة وهو يشير في احدى قصائده الى أن قبيلته هي التي وضعت حدا لقرامطة البحرين .

سلِ القرامطَ مَنْ شظى جماجَهم

خلقاً وغادرَهم بعد العلا خدما[٥]

---

(١) ناصر خسرو - سفرنامة ص ٩٢

(٢) ابن خلدون - العبر - ج ٦ ص ٧٢

(٣) الجويري - كشف الاسرار ص ١٢

(٤) ابن بطوطة - ج ٢ ص ٢٤٧

(٥) سليل بن زريق - الفتح المبين - ورقة ١٠٣ مخطوط

وبما أن الاتفاق يقع على أن دولة العيونيين سيطرت على جزء من البحرين بين ٤٦٦ ـ ٦٣٦ للهجرة فنستطيع استنادا الى ذلك أن نتصور أن تقلصا تدريجيا أصاب الدولة القرمطية بالبحرين لصالح الأمراء المحليين كأبي البهلول وابن العباس[١] وعندما جاء عبد الله العيوني فطلب العون من ملك شاه ووزيره نظام الملك اللذين أمداه بعشرة آلاف جندي ساعدوه في الاستيلاء على السلطة من القرامطة في الربع الأخير من القرن الخامس ، لكن المذهب القرمطي بقي سائدا في البحرين لفترة طويلة بشهادة ابن بطوطة والجويري وغيرهما من الرحالة والمؤرخين .

وقد امتدت رقعة هذه الدولة في بعض الأوقات خارج جغرافية البحرين الطبيعية ، فسيطر حكام هجر على عمان والكوفة والبصرة وتستر وسيراف وهيت ودمشق ووصلوا حتى عين شمس على أبواب القاهرة .

قرامطة اليمن :

تجذر القرامطة في اليمن كما لم يتجذروا في أي مكان آخر . وأخر حروبهم المقدسة ضد السلفيين خاضوها في مطلع هذا القرن[٢] ولاتزال قبائل يام تدين الى اليوم بالقرمطية . ولا زال أهل يافع يتبركون باسم ابي سعيد ، وفي هذا شيء من الغرابة لأن اسطورة شيخ قرامطتهم علي بن الفضل أجمل واكثر تأثيرا في النفوس من اسطورة مؤسس قرامطة البحرين ، ومع ملاحظة عدم انكار العلاقة بين المؤسسين لأن علي بن الفضل كان يعد أبا سعيد الجنابي قدوته وقد نص على ذلك في احدى رسائله الى «خصمه وحليفه» ابن حوشب المعروف باسم منصور اليمن[٣] .

ان الحياة المليئة بالزخم والتحدي التي عاشها ابن الفضل أشبه ما تكون بحكاية ساحرة بارعة التفاصيل لم تستطع كل محاولات الدس والتشويه ان تنال

(١) عبد الأمير الخضيري ـ علي بن المقرب العيوني ـ جحياته وشعره ص ٢٩
(٢) طه الولي ـ القرامطة أول حركة اشتراكية بالاسلام ص ١٦
(٣) علي محمد زيد ـ معتزلة اليمن ـ ص ١١٥ ـ كذلك عارف تامر القرامطة ١٩٥

من جمالها لأن مؤسس قرامطة اليمن كان على درجة عالية من البساطة والنقاء وكل ماقيل ضده يمكن أن يحسب لصالحه فتفاصيل حياته البسيطة والموحية لا تتيح للمتلاعبين المادة اللازمة للدس والتشويه ، بسبب النظام الأخلاقي الصارم الذي فرضه على حياته .

انطلقت أسطورة علي بن الفضل من بغداد حين توسم فيه أحد دعاة القرامطة النافذين مخائل الشهامة لدى مقابلته له عند قبر الحسين ، فأوفده مع منصور بن حسن لدعوة أهل اليمن الى مهدي من آل محمد وقال لهما «ان الكعبة يمانية وكل امر مبدؤه من اليمن»[1] وحرضهما على التعاضد وعدم الاختلاف بما يوحي بأن هذه الرواية وضعت بعد أن حصل الخلاف بين الاثنين . وكلمات الداعي لعلي بن الفضل تشير الى ذلك «أوصيك بصاحبك خيرا وقره واعرف حقه ولا تخرج عن أمره فانه أعرف منك ومني فان عصيته لم ترشد»[2] وكان علي بن الفضل هو الأصغر بين الموفدين وهو اليماني العريق الذي يعرف جغرافية بلاده شبرا شبرا اما الداعي الاخر منصور اليمن فقد كان كوفيا ولا معرفة له باليمن بدليل انه ما ان افترق عن صاحبه حتى راح يسائل الرائح والغادي عن طريق «عدن لاعة» التي امره الداعي القرمطي عند قبر الحسين ان يبدأ باظهار دعوته منها ولا يعرف بالتحديد تاريخ توجيه هذه البعثة السياسية الى اليمن لكن الأرجح حسب الطبري مؤرخها المعاصر أن ذلك تم في سنة ٢٦٦ هـ[3] ومن الطبيعي ان لا ينتبه المؤرخون الى حوادث فردية من هذا النوع والا يبدؤوا برصد نشاط اصحابها الا بعد ان يشتد امرهم ويبدأوا بالتحرش بجند الخلافة .
ولم يبدأ علي بن الفضل تحركه العسكري الا في أوائل التسعينيات من القرن الثالث ، لكنه استطاع أن يخضع اليمن لسيطرته بسرعة خاطفة أدهشت المتابعين ، فما ان اطل عام ٢٩٣ هـ حتى وجدت خلافة بغداد أن الأمر قد خرج

---

(١) يحيى بن الحسين ـ غاية الأماني في اخبار القطر اليماني ج ١ ص ١٩١
(٢) البهاء الجندي ـ قرامطة اليمن ـ ص ١١٠
(٣) الطبري ـ تاريخ الأمم والملوك ـ ج ٣ ص ٢٢٦٧ ايضا ميكال يان دي خويه ـ القرامطة ص ٣٨

من يدها ، ووقفت حائرة تـ ـها حروب علي بن الفضل مع حليفه القديم بن حوشب ، وخروبهما معا مع الامام العلوي الهادي وأمراء الاقطاع المحلي من بني يعفر وغيرهم .

واخلاصا لتاريخ القرامطة في اليمن يجب عزل النشاط الذي قام به ابن حوشب عن النشاط الذي قام به ابن الفضل ، لأن ابن الفضل مثل الروح القرمطية الحقيقية وعمل بوحي ومبادىء الحركة الأم . أما منصور اليمن فقد كان اسماعيليا فاطميا بكل ما تعنيه هذه الكلمة من ابعاد وقد أبقى على اتصالاته بعبيد الله المهدي في سجلماسه وماكان يتخذ قرارا الا بعد الرجوع اليه ، لذا تحسن دراسة حركته مع تاريخ الخلافة الفاطمية . اما الخط القرمطي الأصيل لثوار اليمن فقد نشأ مع ابن الفضل وواصل نموه التاريخي على نفس المثل التي سار عليها القرامطة الأوائل كحمدان وعبدان ، وقد لاحظ صاحب كتاب غاية الأماني في أخبار القطر اليماني هذه الحقيقة لذا لم يلصق صفة القرمطي أبدا بمنصور اليمن وكان يكتفي بالاشارة اليه على أنه صاحب «حصن مسور» بينما يحتفظ بلقب القرمطي لعلي بن الفضل وجماعته وقد فصل ايضا البهاء الجندي بين الشخصيتين فمدح ابن حوشب بوصفه «رئيسا لبيبا» واما الثاني - ويقصد علي بن الفضل - فزنديق مارق»[1] .

ينسب علي بن الفضل الى «جدن» فيقال له الجدني وكان على مذهب الاثني عشرية قبل ان يلتقي بالداعي القرمطي عند قبر الحسين[2] ويذكر البهاء الجندي نتفا من بدايات عمل علي بن الفضل السياسي بعد افتراقه عن منصور بن حسن «ثم خرج عنها الى بلد يافع فلقيهم رعاعا فجعل يتعبد في بطون الأودية ويأتونه بالطعام فلا يأكل منه الا اليسير لمن يحقق حاله فأعجبوا به وهم يسكنون برؤوس الجبال فسألوه أن يسكن معهم فلم يكد يجبهم الا بعد مدة حتى الحوا عليه ، فذكر انه لا يمنعه عن مساكنتهم الا عدم امتثالهم للأمر بالمعروف والنهي

---

(١) البهاء الجندي - قرامطة اليمن - ١١٧
(٢) يحيى بن الحسين - غاية الأماني - ج ١ ص ٢٢٠

عن المنكر وشرب الخمور والتظاهر بالفجور فحلفوا له على الطاعة وألا يخالفوه فيما أمر[1] .

وكانت سنوات ٢٩١ ـ ٢٩٢ هـ سنوات مجاعة في اليمن لذا ترك علي بن الفضل صومعته ونزل من جبال يافع رافعا شعاره الجميل « لا يموت الانسان جوعا وجاره متخم»[2] وقد قصد الى حصن المذيخرة فاستولى عليه وجعله قاعدته الأساسية التي ينشر منها المذهب[3] ورغم استيلائه لاحقا على صنعاء فقد كان يفضل دائما ان يدير اعماله من المذيخرة[4] . ولشدة كره مؤرخي اليمن السنة لعلي بن الفضل فقد نسبوا اليه ابشع جريمة في التاريخ الانساني دون سبب معقول ، ونذكر هذه الرواية هنا لتساعدنا على فهم التحامل والتشويه الذي لحق بعلي بن الفضل وجماعته من قرامطة اليمن : «وتقدم الى زبيد ففر منها اسحق بن ابراهيم بن محمد بن زياد فهجم على زبيد ونال منها ما يريد وقتل من اهلها وسبى من نسائها أربعة الاف عذراء ، ثم خرج عنها راجعا الى المذيخرة ، ولما وصل بعض الطريق قال لاصحابه : ان هؤلاء النساء يشغلنكم عن الجهاد ونساء الحصيب فتنة فاذبحوا مافي ايديكم منهن فذبحوهن في ساعة واحدة فسمى ذلك الموضع المشاحيط»[5] .

وينفرد كاتب سيرة الهادي الى الحق بالقول ان داعية القرامطة الأول في اليمن هو رجل يقال له حسين بن حسن بن حاشد من موالي بني أمية وكان نازلا بقرية من نجران يقال لها رجلاء[6] ولا نعثر على أي أثر لهذا الداعي في المصنفات الأخرى عن قرامطة اليمن والظاهر انه كان داعيا محليا في قرية صغيرة ولم يكن صاحب خطر لأن القاسم بن محمد أحد أعوان الهادي أخذه هو وخمسة عشر من

---

(١) البهاء الجندي ـ قرامطة اليمن ص ١١٣

(٢) علي محمد زيد ـ معتزلة اليمن ص ٨٤

(٣) يحيى بن الحسين ـ غاية الأماني ج ١ ص ١٩٥

(٤) المصدر نفسه ج ١ ص ١٩٧

(٥) يحيى بن الحسين ـ غاية الأماني ـ ج ١ ص ١٩٨

(٦) علي بن محمد بن عبيد الله العباسي والسيرة في كتاب سهيل زكار عن القرامطة ص ٨٨

اصحابه اسرى دون قتال وسيرهم الى الهادي فاكتفى بتوبيخهم مع قرامطة آخرين من صعدة .

ويصف مدون سيرة الهادي علي بن الفضل انه من رقيق الأخماس ومولده بالجند واصله من الرحبة وقد استجار بأهل المخاليف فصاروا معه وأعانوه على كفره[1] .

اما علي بن الحسن الخزرجي مؤلف كتاب العسجد المسبوك فيمن ولى اليمن من الملوك «فينسبه الى خنفر بن سبأ ولكنه يعترف له بالأدب والشجاعة» الا انه كان ذكيا شجاعا جريئا لسنا فصيحا[2] .

وخاض علي بن الفضل حروبا كثيرة اشدها وأشرسها مع حليفه التاريخي منصور اليمن وقد اصر لأسباب منطقية جدا على اذلال هذا الخصم فحاصره في حصنه ولم يفك الحصار حتى ارسل منصور بن حسن ابنه ليبقى رهينة عند علي بن الفضل الذي قال عند أخذ الرهينة «حتى يشيع عند العالم اني تركته تفضلا لا عجزا»[3] ومن الأخطاء القاتلة في تاريخ علي بن الفضل ابقاؤه على أسعد بن أبي يعفر الذي لعب دورا خطيرا في النيل من القرامطة وتآمر على علي نفسه حتى تمكن من قتله بالسم سنة ٣٠٣ هـ[4] . وهناك خلاف حول الطريقة التي مات بها علي بن الفضل فبعض المؤرخين يقول انه اصيب ببثور في جلده تقيحت وتفجرت ومن هؤلاء مدونو سيرة الهادي : «وأصاب ابن الفضل لعنة الله مرض في بدنه فتفجر من اسفل بطنه واماته الله على أسوأ حال لعنه الله[5] .

ويقدم الرواية الثانية المؤرخ اليمني يحيى بن الحسين بكثير من التشفي «وفي هذه السنة ـ ٣٠٣ هـ ـ اراح الله العباد وطهر البلاد بهلاك قائد العاصين

---

(١) المصدر نفسه ص ٩٠
(٢) علي بن الحسن الخزرجي ـ العسجد المسبوك ٤١٨ زكار
(٣) الحمادي اليماني ـ كشف اسرار الباطنية واخبار القرامطة ص ٣٦
(٤) الحمادي اليماني ـ كشف اسرار الباطنية واخبار القرامطة ص ٣٧
(٥) علي بن محمد ـ سيرة الهادي الى الحق ص ١٠٦

ورئيس المفسدين علي بن فضل لعنه الله وكانت وفاته الى عذاب ا لله يوم الاربعاء منتصف شهر ربيع الأول بعد ألم ألم به وطرف من تعجيل عقوبته ولعذاب الاخرة أخزى»[1] . اما رواية السم بالتآمر مع ابن يعفر فنجدها في العسجد المسبوك الذي يروي صاحبه ان أسعد قال للجراح حين فاتحه بنيته على تسميم علي : لئن فعلت ثم عدت لاقاسمنك فيما انا فيه من الملك وتكتمل الرواية بشكل بالغ التعقيد على النحو التالي : «فلما كان ذات يوم أحب على الفصاد فطلبه فلما حضر بين يديه جرده من ثيابه وغسل المبضع وهو ينظره وكان قد دهن اطراف شعر لحيته بسم قاتل فلما دنا منه ليفصده وقعد بين يديه مع المبضع تنزيها لنفسه ثم مسحة باطراف شعره كالمجفف له فعلق فيه ما علق من السم ثم فصد الاكحل وربطه وخرج من فوره هاربا من المذيخره»[2] .

لاشك أن هذه النهاية التآمرية من الأعداء تليق بأسطورة علي بن الفضل أكثر من مرض البطن والبثور ، ولكن ليس هناك ما يمنع من دمج الروايات الثلاث في رواية واحدة فقد يكون هذا السم من النوع الذي يحدث بثورا في الجلد ، وهو ولاشك ككل أنواع السموم يحدث آلاما في البطن والمعدة . لذا لن تجد صعوبة في التوفيق بين هذه النهايات المتشابهة . ومن الغريب ان اهل اليمن يسمون بعض انواع البثور التي تظهر على الجلد باسم «حبة القرمطي»[3] وقد خلف علي بن الفضل ابنه الذي بدأ عهده كما يبدو بتقتيل اصحاب ابيه مما اضعف الحركة واطمع فيها اعداءها[4] .

ويقرر الحمادي اليماني ان دولة علي بن الفضل زالت على أيام ابنه ، أزالها الأمير الحوالي الذي حاصر المذيخرة لأكثر من عام ثم هدمها بالمنجنيقات وسبى بنات القرمطي . ويصف هذا الكاتب نهاية الدولة كمن انتهى لتوه من كابوس مزعج : «وزالت الفتنة واراح الله من القرامطة وطهر منهم البلاد وسار الأمير

---

(١) يحيى بن الحسين ـ غاية الأماني ج ١ ص ٢٠٨

(٢) علي بن الحسن الخزرجي ـ العسجد المسبوك ص ٤٢٧ زكار

(٣) المقريزي ـ اتعاظ الحنفا ـ ٢٢٣

(٤) يحيى بن الحسين ـ غاية الأماني ج ١ ص ٢٠٨

بالناس بأحسن سيرة وعدل في الرعية»(١) . ولابد أن يكون هدم المذيخرة قد وقع حوالي ٣٠٧ هـ لأن الحديث عن قرامطة اليمن بعد ذلك التاريخ ينتقل الى جماعة المنصور القاطنين بحصن مسور . ونجد في العسجد المسبوك خبرا عن وال تتبع القرامطة بالقتل والسبي حتى أفناهم «ولم يبق منهم إلا طائفة قليلة بناحية مسور صائنين أمرهم مقيمين ناموسهم برجل يقال له ابن الطفيل»(٢) . وهذا الفرع هو أساس دولة الصليحيين التي بلغت أوج قوتها في أيام الملكة الشهيرة اروى بنت أحمد . ويسكت المؤرخون عن أخبار قرامطة اليمن تماما في القرن الخامس فلا نسمع بهم الا في الربع الأول من القرن السادس سنة ٥٢٤ هـ حين انقطعت الطريق من اليمن الى البصرة والكوفة وتعطلت التجارة وتوقفت القوافل وسبب انقطاعها كان «ضعف الدولة العباسية في العراق وظهور القرامطة الفساق(٣) وتتكرر في الأعوام ٥٤٩ هـ(٤) و ٦٠٣ هـ(٥) أخبار ظهور قوم «يحيون ليلة الافاضة» وهي التهمة الاباحية الرئيسية التي الحقت بجماعة علي بن الفضل لكننا لا نميل الى الأخذ بهذه الروايات لأنها جميعا واردة عند يحيى بن الحسين وهو رجل بلغ فيه فساد الحس التاريخي الى درجة تصديق كل الاشاعات والخرافات لدرجة أنه يروى الحادثة التالية كقضية مسلم بها . «وهذه السنة وقع في اليمن مطر عظيم فيه برد كبار وقعت في بلدان متفرقة ، منها بردة وقعت بالقرب من واحة بني شريف كالجبل الصغير يدور حولها عشرون رجلا لا يرى بعضهم بعضا ، وأخرى في بلاد عنس حاول قلبها أربعون رجلا فلم يقدروا فسبحان المخوف بالايات رب الأرضين والسموات(٦) .

ان الأقرب الى التصديق بغض النظر عن خرافات صاحب غاية الأماني هو انقراض القرامطة في اليمن كدولة وجسم سياسي في فترة مبكرة من القرن الرابع

(١) الحمادي اليماني - كشف اسرار الباطنية واخبار القرامطة ص ٣٨
(٢) سهيل زكار - اخبار القرامطة - ص ٤٣١ .
(٣) يحيى بن الحسين - غاية الأماني جـ ١ ص ٢٩٢
(٤) المصدر نفسه جـ ١ ص ٣٠٩ .
(٥) المصدر نفسه جـ ١ ص ٣٨٩ .
(٦) يحيى بن الحسين - غاية الأماني جـ ١ ص ٤٧٧ .

وبالتحديد في العقد الأول منه ، لكن المذهب استمر في النمو والتأثير خصوصا بين قبائل بلحارث ويام في نجران وقد كان انتشار الفكر الزيدي والمعتزلي في اليمن من الأسباب الرئيسية لتقبل فكر القرامطة الانقلابي وتمكنه في تلك الأرض . ويعتقد سهيل زكار أن حدود اليمن الشمالية السياسية الحالية مازالت على مقربة منها قبائل عربية محافظة على موارثها القرمطية[1] وليس هذا بمستغرب على حركة تمكنت جذورها بهذا العمق في المجتمع اليمني بحيث كان من السهل على حكومة اليمن الجنوبي ان تفرض نظاما اشتراكيا هو قريب كل القرب من نظام الألفة القرمطي . أما من الناحية الجغرافية فقد سيطرت الحركة القرمطية بفرعيها في المسور ومذيخرة على أغلب الأراضي اليمنية فلم يبق للامام الهادي الا صعده ولم يبق لاقطاعيات المخاليف الا بعض القرى الصغيرة التي تركها القرامطة تعففا وانشغالا بما هو أهم منها .

ودون مخالفة لوقائع التاريخ يمكن القول ان السيطرة القرمطية كانت كاملة على عدن لاعة وعدن أبين وزبيد والزعزاع وحصون مخلاف جعفر وحصن مخدد وصنعاء وقلعة كحلان[2] كذلك قلعة مهاب وجزء من صعده ونجران وبلاد خولان المتصلة بهمذان ومخلاف بني رائل وما يعرف قديما ببلاد مذحج .



---

(١) سهيل زكار ـ الأخبار القرامطة ـ ص ٢٢ .
(٢) ابن خلدون ـ العبر ـ جـ ٤ ص ٢٢٢ .

الفصل الثالث

المحتوى السياسي والاجتماعي

لم تتهم حركة في التاريخ القديم والحديث بفساد العقيدة كما حدث للحركة القرمطية فقد كان هؤلاء القرامطة هدفا دائما لحملات التشنيع والدس وتشويه السمعة حتى اصبحوا مثلا يضرب برقة الدين ورقة الدين كما هو معلوم مدخل لكل الاتهامات الأخرى .

وقد أورد الميداني في مجمع الأمثال المثل التالي «أرق من ريق النحل ومن دين القرامطة»[1] مما يدل على أن العقيدة القرمطية لم تعد تخص مؤرخي الملل والنحل وحدهم بل أصبحت ومنذ وقت مبكر نسبيا قضية عامة تتغلغل في وجدان الشعب وتدخل أمثاله وحكاياه .

وقد تبارى المؤرخون وكتاب العقائد والسير في سرد القصص التي تدل على الحاد القرامطة وتعطيلهم للشرائع ، وأكثر هذه القصص دلالة على التحامل القصة التالية التي يرويها ابن الجوزي في المنتظم وقد وردت القصة نفسها في البداية والنهاية لابن كثير نقلا عن ابن الجوزي : «وقد أسر بعض أهل الحديث في أيدي

(١) الميداني ـ مجمع الأمثال جـ ١ ص ٣١٧ ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد .

القرامطة فمكث في ايديهم مدة ثم فرج الله عنه وكان يحكى عنهم العجائب من قلة عقولهم ودينهم وأن الذي اسره كان يستخدمه في أشق الخدمة واشدها وكان يعربد عليه اذا سكر . فقال لي ذات ليلة وهو سكران : ما تقول في محمدكم فقلت : لا أدري فقال : كان سائسا ، ثم قال ماتقول في ابي بكر فقلت : لا أدري فقال: كان ضعيفا مهينا ، وكان عمر فظا غليظا وكان عثمان جاهلا أحمق ، وكان علي ممخرقا ، أليس عنده أحد يعلمه ما ادعى انه في صدره من العلم ، أما كان يمكنه ان يعلم هذا كلمة وهذا كلمة . . ثم قال : هذا كله مخرقة فلما كان من الغد قال : لا تخبر بهذا الذي قلت لك أحدا»[1] .

واذا كان من السهل علينا ان نفهم رأي هذا القرمطي في أبي بكر وعمر وعثمان لأن هذه الأقوال كانت شائعة عنهم في كل أوساط الشيعة ، فانه من الصعب علينا ان نهضم رأيه في علي ، لأن القرامطة كانوا ينسبون انفسهم الى غلاة الشيعة والشيعة بفرعيها الغالية والمعتدلة تجل عليا وتنزهه عن النقد وتعزو اليه العصمة لذا لابد لنا قبل ان نرسم الاطار السياسي لحركة القرامطة ان نفهم التشيع السياسي وتجلياته في ذلك العصر المضطرب ، لأن تاريخ التشيع هو تاريخ الصراع الدامي على السلطة ، كما لابد لنا أن نفهم علاقة الشيعة بالزيدية والمعتزلة وعلاقة كل هذه الأطراف مجتمعة بفكرة الامامة التي كانت أساسا لكل أشكال التنظيمات السياسية في العصر الوسيط ، كذلك لابد من البحث عن ذلك الخيط الدقيق الذي ربط التشيع بديانات فارس القديمة كالمزدكية والمانوية والزرادشتية ، مع عدم اهمال الأسباب الاقتصادية التي جعلت جماهير الموالي وفقراء المدن ينضمون أفواجا الى فرق غلاة الشيعه . والقرامطة فرقة من هذه الفرق التي استقطبت هذه الفئات برفع شعار التشيع السياسي لاهل البيت .

التشيع السياسي :

يقول الشهرستاني في الملل والنحل[2] انه ماسل في الاسلام سيف قط كما

(١) ابن كثير - البداية والنهاية مجلد ٦ جـ ١١ ص ٦١

(٢) الشهرستاني - الملل والنحل - جـ ١ ص ٠

سل في مسألة الإمامة .

هذه السيوف وغيرها لم تسل منذ صدر الإسلام الالاهداف سياسية فقد ارتدت الخلافات السياسية منذ صراع علي ومعاوية ثوبا دينيا وليس من المبالغة القول ان الهدف السياسي والاقتصادي كان واضحا منذ وفاة الرسول وحروب الردة . وليس من قبيل الصدفة ان ينشأ التشيع السياسي المغالي في مدن العراق ذات الجذور الحضارية المعروفة ولو لم تكن لتلك الجذور علاقة بتطور الشيعة المغالية لما عدمنا بعض الدلائل على الغلو في عقائد شيعة المدينة معقل علي الرئيسي قبل هجرته وهجرة أولاده وأحفاده الى الكوفة ، فمن الواضح لكل الباحثين أن عقائد الشيعة الغالية تختلف اختلافا جذريا عن عقائد التشيع البسيط الذي نشأ في المدينة ولولا هذا الاختلاف لما وجد الامام زين العابدين علي بن الحسين نفسه مضطرا للقول منذ وقت مبكر في تاريخ الشيعة «أيها الناس أحبونا حب الاسلام فما برح حبكم حتى صار علينا عارا»[1] . ولما اضطر الامام جعفر الصادق ان يتبرأ علنا[2] من ابي الخطاب الأسدي وجماعته الذين كانوا قاسما مشتركا بين كل فرق الشيعة الغالية لدرجة أننا نستطيع أن نرد كل مقالات الغلو الى أبي الخطاب وأصحابه وليس الى عبد الله بن سبأ صاحب الشخصية الأسطورية التي لم يقم أي دليل تاريخي على وجودها[3] .

لقد كانت الشيعة الغالية التي خلقت وطورت فكرة المهدي المنتظر غطاء شرعيا مناسبا لكل الخارجين على الخلافة العباسية ، ولو تتبعنا الفكرة من نشوئها عند الشيعة الكيسانية لاستطعنا ان نوضح هذه العلاقة بين الدين والسياسي وكيفية استغلال أصحاب الطموح السياسي لهذه الفكرة استغلالا مناسبا لتحقيق أغراضهم . ولو قام باحث رياضي باحصاء اسماء الذين انتحلوا شخصية المهدي منذ موت محمد بن الحنفية وحتى ظهور آخر مهدي بالسودان ايام غزوة كتشنر لاحتاج هذا الباحث الى حاسب آلي متطور لجمع مئات بل آلاف المهديين الذين

---

(١) حسين مروة ـ النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية جـ ١ ص ٤٩٦ .
(٢) هاشم معروف الحسيني ـ تاريخ الفقه الجعفري ص ٢٢٢ .
(٣) عبد الله فياض ـ تاريخ الامامية ـ ص ٩٤ .

ظهروا بهذه الصفة . ونستطيع أن نعيد بداية ظهور الفكرة «المهدية» في التاريخ الاسلامي الى المختار بن عبيد الله الثقفي وأتباعه حين اضطر هذا الثائر أن يتستر وراء شبح خيالي لأن الظروف ماكانت تسمح له بأن يظهر ويؤلب الناس باسمه الخاص . وتشير الدلائل التاريخية الى أن محمد بن الحنفية لم يعلن تأييده المباشر للمختار الا حين حاصره عبد الله بن الزبير في مكة وطلب منه المبايعة ، أما قبلها فقد اكتفى ببعض الاجابات المواربة ، لاسيما حين ارسل اليه ابن ابراهيم الأشتر يسأله عن صحة الرسائل التي يقرؤها المختار على الناس ويزعم أنها منه .

وتذهب بعض المصادر الى حد القول بان ابن الحنفية كان ينصح الناس بعدم تأييد المختار[1]

ويروي ابن سعد في طبقاته بان ابن الحنفية لم يشترك مع بني هاشم في الثناء على المختار حين ارسل رؤوس قتلة الحسين الى المدينة ويقول ابن سعد : «وكان ابن الحنفية يكره أمر المختار وما يبلغه عنه ولا يحب كثيرا ما يأتي به»[2] . فاذا كان هذا وضع المهدي الأول في حياته حيث استغل الناس اسمه ولم يستطع أن يحرك ساكنا ، فما بالك بالوضع بعد أن غاب مع عسله ومائة وغزلانه في جبل رضوى . ويقدم حسين مروة تفسيرا نفسيا لنشوء فكرة المهدي فيرى أن الكيسانيين من أتباع المختار صدموا بعد انهيار قيادتهم العسكرية ومهادنة قيادتهم السياسية ، لكن وعيهم الاجتماعي رفض الاسحاق فلجأ الى نفق روحي غيبي هربا من مطاردة الشعور باليأس ومن هنا كان الاعتقاد بالرجعة»[3] . واذا اضفنا الى هذا التفسير النفسي ، مكملاته الاقتصادية المتمثلة في جباية خمس اموال الاتباع للامام الغائب يتبين لنا مقدار نجاح هذه الفكرة وامكانية استغلالها دون حسيب أو رقيب .

وليس من الغلو القول بان طمع الحجج الأربعة بهذه الأموال كان السبب

---

(١) طبقات ابن سعد جـ ٥ ص ٧٠

(٢) طبقات ابن سعد جـ ٥ ص ٣٣

(٣) حسين مروة . النزعات **المادية** . . جـ ١ ص ٥٠١

الرئيسي في تغييب الحسن العسكري الامام الثاني عشر للشيعة في السرداب ودعوة الأتباع لانتظاره ومن هنا نفهم قول أبي العلاء : كلهم يزعم انه القائم المنتظر فلا يعدم جباية من مال يصل بها الى خسيس الآمال[1] . ان فكرة المهدي في الأصل فكرة يهودية اما بداية استعمالها بالمعنى المسيحي عند المسلمين فيعود الى المختار سنة ٦٦ هـ وقد لاحظ احمد امين ان كلمة المهدي لم ترد في القرآن انما ورد بعض الاشتقاقات القريب لها مثل «مهتد . . وهاد»[2] اما المستشرق يوليوس فلهوزن فيرى ان الشيعة في الاسلام يمثلون نظرية الوراثة في الملك وحتى يؤدي الوريث وظيفته الكاملة لابد من صبغه باللا معقولية[3] وهذا التحليل ينطبق الى حد كبير على الأئمة الذين نسبت اليهم خوارق كثيرة ، وقد كان من السهل على الموالي وأغلبهم من عجم فارس ان يتقبلوا أفكار الشيعة الغالية لأنها تتفق تاريخيا مع نظرتهم الى ملوكهم ، وكل ماكانوا يحتاجونه لهضم العملية هو استبدال آل ساسان بآل علي مع الاستمرار باعتناق نفس أفكار الديانات الفارسية القديمة السابقة للاسلام وهذه نقطة توضح الى حد بعيد اغراض التشيع السياسي وأسباب انتشاره بين الموالي الذين وقع عليهم الاضطهاد اكثر من غيرهم فخسروا حاضرهم وكان لابد لهم من الانحياز لمهدي المستقبل الذي سيظهر ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا .

والملاحظ أن العباسيين والأمويين اضافة الى كل فرق الشيعة سكتوا عن فكرة المهدي المنتظر ولم يكن ينكرها الا الزيديون وحاول بنو أمية بعد انهيار دولتهم أن يطوروا الفكرة لحسابهم الخاص فكان هناك المهدي السفياني مقابل المهدي العلوي .

وقد خاف أبو سعيد القرمطي على أتباعه من مهدي من هؤلاء المهديين الكثر فأوصاهم قبل أن يموت بأنه سيعود اليهم بنفسه . وخوفا من أن يستغل احد هذه العودة قال لهم «حين اعود ولا تعرفونني اضربوا رقبتي بسيفي فاذا كنت أنا حييت

(١) ادم متز ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ـ ج ٢ ص ٧١
(٢) احمد امين ـ ضحى الاسلام جـ ٣ ص ٢٣٥
(٣) يوليوس فلهوزن ـ الخوارج والشيعة ص ١٥

في الحال»[1] وبذلك قطع الطريق على أي مهدي يظهر باسمه بين القرامطة اذ من يجرؤ على المرور بهذه التجربة التي تؤكد شخصيته .

وقام ابن خلدون باحصاء جميع الاحاديث النبوية الواردة عن المهدي ووجد في جميع اسانيدها رواة كذابين لا يعتد بهم[2] واشهرهم صاحب الحديث الذي ورد في جميع المصادر التي تحدثت عن المهدي «لو لم يبق من الدهر الا يوم لبعث الله رجلا من اهل بيتي يملؤها عدلا كما ملئت جورا»[3] . وهذا الحديث يروى عن فطر بن خليفة عن القاسم بن أبي برة عن علي (رضي) وآراء الناس فيه كما يلي : «قال احمد بن عبد الله بن يونس كنا نمر على فطر وهو مطروح لا نكتب عنه وقال مرة كنت امر به وادعه مثل الكلب وقال الدارقطني لا يحتج به وقال ابو بكر بن عياش ما تركت الرواية عنه الا لسوء مذهبه، وقال الجرجاني زائغ غير ثقة .[4] .

وكان لابد أن يحاط المهدي عند كل الفرق بهالة لا مثيل لها من الصفات التي تبعده تماماً عن صفته البشرية فهو الذي يهدي الى الأمر الخفي وتواكبه ملائكة الرحمن أينما تحرك بين يديه جبريل بحربة من نور في سنان الحربة النصر وفي زجها الظفر ولا ينتقل المهدي من بلد الى بلد الا سبقه الرعب على مسيرة شهر . وهو حين يأتي يكسر الصليب ويهدم البيع ويقتل الخنزير وتنطفىء دعوة الشرك وتظهر دعوة الفرج وحينئذ يشرب الثور والسبع من حوض واحد ويخلف الراعي الذئب على غنمه[5].

ان كل هذا يثبت بما لا يدع مجالا للشك أن فكرة المهدي المنتظر كانت فكرة سياسية بالدرجة الأولى ، ولا علاقة لها بالدين الا من حيث المظهر الخارجي ، وقد استغلها القرامطة كما استغلها غيرهم من الفرق لكسب تأييد

(١) ناصر خسرو - سفرنامة - ص ٣
(٢) ابن خلدون - المقدمة ص ٢٨٠
(٣) المصدر نفسه ص ٢٨١ .
(٤) المصدر نفسه ص ٢٨٢ .
(٥) سهيل زكار - مائة اوائل - ص ٤٤١

المؤمنين والمستضعفين على السواء لأن اقامة نظام عادل كان حلما جميلا في أذهان كل المحرومين وهذا ما سهل على الشيعة كسب الأنصار في كل الاقطار الاسلامية انذاك ولقد انتبه المأمون أذكى الخلفاء العباسيين الى أن ابتعاد العلويين عن السلطة يكسبهم بريقا أخاذا لذا حاول حادا نقل الخلافة اليهم وأوصى بها الى الامام علي الرضا بن موسى الكاظم الذي مات لسوء حظ المأمون في أيام خلافته .

وهناك سبب آخر جعل الشيعة تصبح الحزب السياسي الأول صاحب الجاذبية الأخاذة عند الراغبين في العمل السياسي . ان هذا السبب هو القول بالتقية ، فالتقية عند الشيعة جزء متمم للعقيدة وهي تظاهر بغير الحقيقة خشية العدو وقد تطور هذا القول ليصبح تسعة أعشار الدين في التقية ولا دين لمن لا تقية له كما ينسب الى جعفر[1] وعند هذا المفترق تظهر عظمة الخوارج الثورية الذين قالوا ان التقية لا تجوز حتى ولو عرضت النفس والمال والعرض للخطر .

وقول الشيعة بالتقية هو الذي دفع الغزالي الى الافتاء بعدم قبول توبة القرامطة[2] وغالى فذهب الى القول بعدم جواز الزواج منهم وعدم ائتمانهم على وظائف الدولة[3] وهكذا وبمثل هذه الأقوال أصبح التشيع مطية لكل راغب في السلطة ، ومن السهل ملاحظة التناقض بين القول بالتشيع وتطبيقه فصاحب الزنج على سبيل المثال لا الحصر رغم انتسابه الى آل علي كان يبيح لاصحابه سبي الهاشميات واذلالهن وفي القصة التالية التي يرويها المسعودي وهو شيعي أيضا خير دليل : «وقد بلغ من أمر عسكره ـ صاحب الزنج ـ أنه كان ينادي فيه على المرأة من ولد الحسن والحسين والعباس من ولد هاشم وقريش وغيرهم من سائر العرب وابناء الناس تباع الجارية منهن بالدرهمين والثلاثة وينادي عليها بنسبها هذه ابنة فلان الفلاني لكل زنجي منهم العشر والعشرون والثلاثون يطؤهن الزنج ويخدمن النساء الزنجيات كما تخدم الوصائف وقد استغاثت الى علي بن محمد (صاحب

---

(١) احمد امين ـ ضحى الاسلام . ج ٣ ص ٢٤٧

(٢) الغزالي ـ فضائح الباطنية ـ ص ١٦١

(٣) الغزالي ـ فضائح الباطنية ص ١٦٤

الزنج) امرأة من ولد الحسن بن علي بن ابي طالب كانت عند بعض الزنج وسألته ان ينقلها منه الى غيره من الزنج أو يعتقها مما هي فيه فقال : هو مولاك واولى بك من غيره[1] .

وهكذا كان التشيع ستارا عند معظم الفرق الخارجة على الدولة وكان حال ابناء علي المساكين واحفاده كحال الخليفة الذي قال «وتؤخذ باسمه الدنيا جميعا ومافي ذاك شيء في يديه[2] .

وقد أخذ المؤرخون على أبي طاهر القرمطي نفسه عدم زيارته لقبر علي أو ابنه الحسين مع مروره قربها عشرات المرات[3] ، وبعد وضع القضية بهذا المستوى لا يصبح السؤال هل كان القرامطة متدينين ام لا وهل كان تشيعهم حسناً أم قبيحا ، بل يصبح السؤال على الشكل التالي . الى أي حد استغل القرامطة الدين والتشيع لآل علي لخدمة أغراضهم ، وكيف مع ملاحظة أن الخلافة العباسية لم تحاربهم لتشيعهم لآل علي بل لظهورهم بالطعن على سلاطين الزمان كما يقول الغزالي[4] لكن وقبل الاجابة عن هذا السؤال لابد من توضيح علاقة الشيعة بالمعتزلة وعلاقة جميع الفرق بفكرة الامامة «كمدخل آخر لفهم التركيبة السياسية القرمطية وكيفية تعاملها مع هذه القضية وتطويعها لخدمة اغراضها .

الشيعة والمعتزلة :

يقرر حسين مروة أن ما وافقت فيه الشيعة المعتزلة ناتج عن ظروف اجتماعية وأن فهم ايديولوجية الشيعة موجود في المعالجات الكلامية التي اتفقت فيها الشيعة مع المعتزلة[5] .

---

(١) المسعودي ـ مروج الذهب ـ ج ٢ ص ٣٥٠

(٢) الشطر الشعري من مجموعة أبيات تنسب للمعتمد قالها حين غلبه أخوه الموفق على أمره

(٣) بندلي جوزي من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ص ٢٠٣

(٤) عبد العزيز الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي ـ ص ٧٤

(٥) حسين مروة ـ النزعات المادية ـ ص ٨٨٦ ج ١

وهذا الرأي صحيح الى حد بعيد لأن مثقفي الشيعة حين حاولوا رسم إطار ايديولوجيتهم في وقت متأخر نسبياً استندوا الى التراث المعتزلي بعد ان افترق المعتزلة عن أهل السنة بعد نكبة المتوكل لهم ، ولنا ان نتصور مدى كره السنة للمعتزلة اذا علمنا أنهم غفروا للمتوكل كل فظاظته وفترة حكمه المليئة بالظلم لأنه رفع عنهم المحنة ويقصدون بذلك محنة المعتزلة والقول بخلق القرآن .

وكان هذا الخليفة الغريب الاطوار يكره التشيع والاعتزال معا لذا تان من جملة مهرجيه رجل بطين أصلع كان يرقص له حين يسكر ويغني .

جاءَ الأصلع البطين جاء أميرُ المؤمنين

يقصد بذلك عليا[1] .

ومنذ ذلك الحين الذي شن فيه المتوكل حربه ضد الاعتزال والتشيع بدأ التقارب الفعلي يحدث بين الطرفين وتداخلت الايديولوجيتان في شكل شبه موحد حين وافقت الشيعة المعتزلة في كل الاصول باستثناء الامامة ، وبدأ رجال الشيعة ينظرون للعدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما الى ذلك من أصول وحدت نظرة الطرفين الى الدين وبلغ التنسيق اوجه في ظل بني بويه الذين تساهلوا مع جميع الفرق لاسيما ماكان قريبا الى أسوار الشيعة فأصبح اكثر الشيعة معتزلة ويخبرنا المؤرخون ان اكثر شيعة خوزستان معتزلة وكذلك شيعة عمان وصعدة وسواحل البحرين[2] . أما شيعة العراق فعلى الاطلاق معتزلة وشيعة الأقطار الهندية والشامية كذلك[3] .

وما حصل لشيعة هذه الأقطار حصل لزيدية اليمن ، اذ تم توحيد العلاقة بين الزيدية والاعتزال على يد الامام الهادي[4] وقد ساعدت على هذا الدمج

(١) آدم متز ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ـ ج ١ ص ١٢٨
(٢) زهدي جار الله ـ المعتزلة ـ ص ٢٠٧
(٣) جمال الدين القاسمي الجهمية والمعتزلة ص ٥٦
(٤) عبد العزيز المقالح ـ قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة ص ١٩

والتوحيد طبيعة التشيع الذي يحتوي على ماهو خاص وماهو عام بحيث لا تجد أغلب الفرق غضاضة من قبول العام حتى ان الامام الشافعي نفسه عبر عن ذلك :

ان كان رفضاً حبُّ آلِ محمد فليشهدِ الثّقلان اني رافضُ

وكان الاتجاه المادي أو العقلي في فكر المعتزلة يساعد كل هذه الفئات المتطرفة والمتنورة على الأخذ منها .

وكان المعتزلة قد قطعوا شوطا بعيدا في منهجهم العقلاني فأنكروا المعجزات وكرامة الأولياء ورؤية الجن وفسروا السحر على أنه لعب الساحر بعين المسحور[١] وأثاروا مسألة التحسين والتقبيح العقليين ، فما قبله العقل كان حسنا وما رفضه كان قبيحا وهذا ماساعد الملاحدة لاحقا على القول بأنه لا حاجة للأنبياء مادام العقل يستطيع أن يقوم بهذه المهمة .

وقد ارتاح رجال الشيعة لتفسير عداوة علي وعائشة تفسيرا نفسيا[٢] لكنهم لم يرتاحوا حين حلل المعتزلة سياسة علي وسياسة عمر تحليلا منهجيا واعتبروا سياسة عمر اكثر نجاحا .

وهكذا نرى أنه لولا بعض المسائل الصغيرة ذات الخصوصية الشيعية لكان التطابق كاملا في المذهبين ، لذا أصبح يطلق على الشيعة اسم «شيعة ومعتزلة» في أغلب الأقطار التي اشرنا اليها وقد عاصرت الطبقتان الثامنة والتاسعة من المعتزلة العصر الذهبي لقرامطة العراق والبحرين وكان لهم مساهمات في بلورة ايديولوجية الشيعة الغالية آنذاك لدرجة ان واحدا منهم كالتنوخي كان شيعيا ومعتزليا وصديقا صحيحا للقرامطة في الوقت نفسه[٣] ، ورغم كل هذا التقارب وجد المعتزلة

---

(١) احمد امين ظهر الاسلام ج ٤ ص ٢٠

(٢) المصدر نفسه ج ٤ ص ٣٠

(٣) الروذراوري ظهير الدين ـ ذيل تجارب الأمم ص ١٩ ـ انظر ايضا ابن الأثير ـ الكامل ج ٧ ص ١٢٦

أنفسهم بمعزل عن الشيعة في المفترقـات الحاسمة من تاريخهم لانهم لم يستطيعوا أن يهضموا فكرة الامام المعصوم الذي اختصه الله بعلم تأويل الايات ، وهنا كان من الصعب على العقل المعتزلي أن يحول العلم كله الى رجل واحد فحصلت القطيعة لكنها لم تكن كاملة لأن فرق الشيعة بقيت أقرب الى المعتزلة من أهل السنة الذين كرسوا عداوتهم للطرفين وحاولوا ثقافيا وسياسيا ان يبطلوا اقوال الفرقتين بالحوار حين تجدي الكلمة وبالحوار المسلح حين تتعرض المصالح للخطر .

التأويل ونظرية الامامة :

الامام ركن اساسي في عقائد السنة والشيعة والمعتزلة والزيدية والخوارج ووضعت كل فئة من هذه الفرق تصوراتها الخاصة للامامة فاشترط أهل السنة لمنصب الخليفة الذي هو الامام العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس واختلفوا في شرط خامس هو النسب القرشي[١] .

ويضيف الغزالي الى ذلك ما يسميه بالعقل والبلوغ والحرية والذكورية[٢] فلا تنعقد الامامة لامرأة وان اتصفت بجميع الخلال المذكورة اذ كيف تكون لها الامامة وليس لها الولاية أو القضاء .

والملاحظ أن ما يجعله ابن خلدون شرطا أساسيا يحيله الغزالي الى شروط مكتسبة «الكفاية والعلم والورع» .

وجاء الخوارج فقالوا ببعض هذه الصفات لكنهم انكروا النسب القرشي والهاشمي والعربي ووصل بهم الأمر الى تولية احد الموالي بعد مقتل قائدهم اللامع نجدة بن عامر الحنفي[٣] ثم وجدت هذه الفرقة المعروفة بالنجدات ان الامام ليس ضروريا فقالت بانه ليس على الناس ان يتخذوا اماما انما عليهم ان

(١) ابن خلدون ـ المقدمة ـ ص ١٧٢
(٢) الغزالي ـ فضائح الباطنية ص ١٨٠
(٣) نايف معروف ـ الخوارج في العصر الأموي ص ١٤٩

يتعاطوا الحق فيما بينهم[1] . اما المعتزلة فوضعوا شروطهم الخاصة القريبة الى حد ما الى شروط أهل السنة في الامامة لكنهم اضافوا الى ذلك تفاصيل مهمة فقالوا : لا تعقد الامامة الا في حالة السلامة والاتفاق وترك الظلم والفساد[2] وهذا يعني تشكيكا مبطنا بامامة علي التي عقدت في أثناء الفتنة .

ومر بنا أن الشيعة اتفقت مع المعتزلة في كل الأصول «النوحيد ـ العدل ـ الوعد والوعيد ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وخالفتها في نظرية الامامة فحصرتها في أهل البيت ثم في فرع منهم ـ أبناء الحسين ـ فلا تنقل الامامة من أخ الى أخيه الا في حالة الحسن والحسين واضافت الى كل ما سبق صفات العصمة فلابد أن يكون الامام أفضل الخلق واعلم الناس[3]

يقول المجلس في كتابه حياة القلوب عن الأئمة : «وهم معصومون من الذنوب صغيرها وكبيرها فلا يقع منهم ذنب أصلا لا عمدا ولا نسيا ولا سهوا ولا غير ذلك ولا يقع منهم ذلك قبل نبوتهم حتى ولا في دور طفولتهم[4] .

وغالى الاسماعيليون لاحقا في صفات أئمتهم فأعطوهم علم الغيب وبعض الصفات الالوهية الأخرى . وقد ارتبطت فكرة الامامة عند الشيعة الاسماعيلية بقضية اكثر خطورة من نظرية الامامة نفسها وهي قضية التأويل الذي اختص به الأئمة والقول بان للنصوص ظاهرا وباطنا وأن باطن النصوص لا يعلمه الا الامام وأن على الخلق أن يتعلموا منه ذلك ، ولذلك اطلق على الباطنية من القرامطة والاسماعيلية اسم التعليمية ، كما لاحظنا في اثناء البحث عن مصادر التسمية القرمطية . وترتب على هذا القول مواجهة حادة بين الشريعة والحقيقة الشريعة الظاهرة والحقيقة الباطنة مع حسم الأمور من وجهة نظر الشيعة لصالح الحقيقة . وقد عاشت هذه القضية في وجدان الشيعة كامر مسلم به لدرجة ان

---

(١) عبد الله عنان ـ تاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة ص ٢٢

(٢) زهدي جار الله ـ المعتزلة ص ١٣٧

(٣) عبد الله فياض ـ تاريخ الامامية ص ١٣٣

(٤) احمد امين ظهر الاسلام ج ٤ ص ١١٠

كاتبا شيعيا معاصرا يستخدمها دون حرج في سياق امتلاك الامامية للحقيقة دون بقية الفرق «وفي مناخ الباطنية الامامية اعني مناخ الحقيقة[1] . وبذلك يصبح التأويل سلاحا في مواجهة النص . وتأويل العقائد على أيدي الشيعة الاسماعيلية ، أدى الى ابطالها وهو سلاح لم تحس الشيعة بخطورته في البداية ، والشيء نفسه حصل مع المعتزلة التي لم يدرك روادها ان التعطيل الجزئي للشريعة يقود الى التعطيل الكلي ، فاذا قيل ان القرآن مخلوق سهل القول بان كل مخلوق يموت . . الخ وهكذا وضعت الامامة عند الشيعة على قدم المساواة مع النبوة بل في وضع أفضل أحيانا . وهذا السبب هو الذي جعل الاسماعيلية تتحالف في مرحلتها المتأخرة مع أهل السنة للرد على الملحدين أصحاب الاتجاه العقلي الخالص القائلين بابطال النبوة لأنه لا ضرورة لها ، وكان ابطال النبوة يعني ضمنا ابطال الامامة . وهذا المأزق هو الذي دفع المؤيد الشيرازي الى الرد على ابن الريوندي وغيره من الملاحدة[2] وكانت شيعة الفرس ترى ان دفع الامامة كدفع النبوة «لا فرق بينهما لأن الجهل بالامامة كالجهل بالنبوة»[3] ولم تكن العملية تحتاج الى ذكاء كبير من قبل السلطات الحاكمة لفهم ان نقد الذي في السماء يعني ضمنا نقد ظله الذي على الأرض وحين ينجح اتباع اي امام في الاستيلاء على السلطة يصبح هو ذلك الظل المنقود . وللخروج من مأزق أن محمدا هو اخر الأنبياء وان شريعته هي آخر الشرائع قالت الشيعة الاسماعيلية بالأئمة الناطقين السبعة وجعلت محمدا ﷺ ، واحدا منهم بينما جعلت امامها القائم اخرهم واعظمهم وأحكمهم وجعلت شريعته تنسخ كل ما قبلها من الشرائع .

ومن الواضح ان سلاح التأويل الذي استوردته الشيعة الاسماعيلية من الأفلاطونية الحديثة «فيلون وافلوطين»[4] اتاح لكل الفرق الأخرى ان تصنع تأويلاتها استنادا الى أئمتها فأصبح الدين يتلخص في طاعة رجل واحد فمن عصى

---

(١) ادونيس ـ الثابت والمتحول ـ ج ٢ ص ٢١٠

(٢) عبد الرحمن بدوي ـ من تاريخ الالحاد في الاسلام ص ١٤٥

(٣) عبد الله فياض ـ تاريخ الامامية ص ١٣١

(٤) سهيل زكار ـ مائة اوائل ـ ص ٤٦٣

الامام عصى الله[1] .

ولعل هذه العقيدة الاسماعيلية هي الرد الكافي على من يقول بانتساب القرامطة للاسماعيليين فالنظام الذي انشأه القرامطة في البحرين يشهد بغير ذلك تماما وفكرة العصمة ـ عصمة أي أحد ـ لم تكن معروفة عند القرامطة أبدا ، فلا أحد فوق النقد بما في ذلك الأئمة أنفسهم وهذا ما جعل الحسن الأعصم يفتح النار على أئمة الاسماعيلية ويصفهم بالكذب والدجل والمخرقة» لقد كانت الامامة الكيسانية اكثر ملاءمة لظروف القرامطة حيث يمكن صنع اشياء كثيرة باسم امام غائب أو مستضعف بينما لا يمكن ذلك في حضور امام صاحب قوة عسكرية مسلحة .

ومن الثابت ان مركز الامام انحط على يد الكيسانية فصار ملائما لكل ذي طموح لأن هذه الفرقة اباحت احتلال مركز الامامة لافراد لا يمتون الى البيت العلوي بصلة منهم حمزة بن عمارة البربري الذي كان ينتمي الى اصحاب ابن حرب من الكيسانية ، وبيان بن سمعان النهدي صاحب الفرقة البيانية المعروفة باسمه ، وكذلك قامت جماعة من الكيسانية فقالت بامامة عبد الله بن عمرو بن الحرب الكندي الشامي بعد ابي هاشم[2] فاذا كان بالامكان قيام بربري وامام نهدي وامام كندي فما المانع من قيام أئمة من آل زكرويه في حمص وأئمة من آل الفضل في اليمن وائمة من آل الجنابي بالبحرين .

لقد دعا القرامطة في البداية لامامة احمد بن محمد بن الحنفية ثم لمحمد بن اسماعيل الغائب في بلاد الروم وحين علموا أن أصحابهم سيملون من انتظار عودة الغائب دعوا الى الامام العباسي المطيع الذي لا حول له ولا قوة ، وهو نفس السبب الذي دفع معز الدولة البويهي الى الابقاء على الخلافة العباسية ، فقد قيل انه اراد ان ينقل الخلافة الى الشيعة حين استولى على بغداد لكن احد أصحابه نصحه قائلا : «انك اليوم مع خليفة عباسي تعتقد انت واهلك انه ليس من أهل

---

(١) محمد كامل حسين ـ طائفة الاسماعيلية ص ١٥٥
(٢) عبد الله فياض ـ تاريخ الامامية ص ١١٣

الخلافة ولو أمرت بقتله لقتلوه مستحلين دمه ، ومتى أجلست بعض العلويين خليفة كان معك من تعتقد أنت واهلك صحة خلافته فلو أمرهم بقتلك لفعلوا!»[1] واستمع معز الدولة للنصيحة فسلب الخليفة الأمر والنهي وأبقى له ختم الرسائل ومهمة استقبال الوفود وغير ذلك من الأمور المضحكة التي حولت الخليفة الى ضابط علاقات عامة للبويهيين . ولعلنا بعد هذه المداخل نستطيع ان نبحث عقائد القرامطة وشكل تنظيمهم السياسي لكن قبل ان نترك مسألة الامامة لابد من الاشارةالى قضية اخرى ارتبطت بها وهي اسقاط الشرائع فمن عرف امام زمانه سقطت عنه التكاليف ومن هذا الباب دخل كل الطعن على عقائد القرامطة نتيجة الربط الخاطىء بينهم وبين الشيعة الاسماعيلية .

عقائد القرامطة :

حين زار ناصر خسرو الاحساء سنة ٤٤٢ هـ اي بعد مضي اكثر من قرن ونصف على انشاء دولة قرامطة البحرين لاحظ انه ليس بالاحساء مسجد جامع ولا تقام بها صلاة أو خطبة[2] ويفسر الرحالة الفارسي هذه الظاهرة بقوله : «وقيل ان سلطانهم كان شريفا وقد ردهم عن الاسلام ، وقال اني اعفيتكم من الصلاة والصوم ، ودعاهم الى أن مرجعهم لا يكون الا اليه واسمه ابو سعيد . وحين يسألون عن مذهبهم يقولون : انا ابو سعيديون . . وهم لا يصلون ولا يصومون ولكنهم يقرون بمحمد المصطفى وبرسالته[3] ونستطيع ان نستنتج من مشاهدات هذا الرحالة الحيادي أن المجتمع القرمطي كان على درجة من الرقي سمحت له بتبني سياسة التسامح الديني ففي المدينة جامع مع عدم قناعة السلطة الرسمية به «الا ان رجلا فارسيا اسمه علي بن احمد بنى مسجدا وهو مسلم حاج غني كان يتعهد الحجاج الذين يبلغون الحسا واذا صلى أحد فانه لا يمنع لكنهم انفسهم لا

---

(١) ابن الأثير - الكامل - ج ٨ ص ١٤٨ كذلك ابن خلدون - العبر ج ٣ ص ٤٢١
(٢) ناصر خسرو - سفر نامة ص ٩٣
(٣) المصدر نفسه ص ٩٢

يصلون[1] وقد قطع المجتمع القرمطي فترة مخاض طويلة حتى يصل الى هذه الدرجة من الحرية الدينية وكان القرامطة منذ البداية ضد ظواهر الانحراف في الاسلام ولم يكونوا ضد الاسلام نفسه ، نبيح لانفسنا هذا الاستنتاج بعد الاطلاع على رسالة موجهة من ابي طاهر القرمطي الى الخليفة العباسي ردا على رسالة يتهمه فيها الأخير بتهديم الجوامع وتعطيل الشرائع فيرد أبو طاهر قائلا : «فأي مساجد احق بالخراب من مساجد اذا توسطتها سمعت فيها الكذب على الله تعالى ورسوله بأساليب من مشايخ فجرة بما أجمعوا عليه من الضلالة وابتدعوا من الجهالة[2] . وواضح من النص ان القائد القرمطي ينتقد طبقة من رجال الدين الذين انحرفوا بالشرائع عن اصولها وهم كثر في زمن أبي طاهر وغير زمنه . وتدعم هذا الرأي مباشرة محاكمة الوزير المثقف علي بن عيسى المتهم بمكاتبة القرامطة والغريب ان كتب التاريخ لم تحفظ لنا وقائع هذه المحاكمة الهامة لكننا ولحسن الحظ نجدها عند ياقوت في معجم الادباء[3] مع ترجمة ابراهيم بن أبي عون . وكانت التهمة الرئيسية للوزير المتنور هي تزويدهم بالطلق[4] وعدم حكمه بتكفيرهم فحوكم لأنه لم يقل: انكم خارجون عن ملة الاسلام بعصيانكم أمير المؤمنين ومخالفتكم اجماع المسلمين وشقكم عصا الطاعة «بل قال في رسالته اليهم «ولكنكم خارجون عن جملة أهل الرشاد والسداد وداخلون في جملة اهل العناد والفساد»[5] وحين شدد ابن الفرات على القاضي ابي جعفر أحمد بن اسحاق بن البهلول ليخطىء علي بن عيسى ويحكم بتكفير القرامطة رد مدافعا . . «اذا لم يصح عنده كفرهم وكاتبوه بالتسمية لله ثم الصلاة على رسوله محمد ﷺ وانتسبوا الى انهم مسلمون وانما ينازعون في الامامة فقط لم يطلق عليهم الكفر»[6] .

---

(١) المصدر نفسه ص ٩٣
(٢) عارف تامر ـ القرامطة ـ ص ٢١٠
(٣) ياقوت معجم الأدباء ج ٢ ص ١٤٤
(٤) الطلق مادة كيماوية اذا طلي بها الجسم لم تؤثر فيه النيران
(٥) ياقوت ـ معجم الأدباء ج ٢ ص ١٤٥
(٦) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٤٧

وهكذا نجد أن أعدى أعداء القرامطة لا يجدون نصا لهم للحكم بتكفيرهم لكنهم يثيرون دائما مسألة بالغة الأهمية ليشهدوا بها على الحادهم واستهتارهم بالشرائع وهي حادثة مهاجمة الكعبة وانتزاع الحجر الأسود وقد عوملوا في هذه القضية معاملة قاسية عقائديا ، لم يعامل بها من قام بنفس الأعمال فالحجاج بن يوسف الثقفي كما هو معلوم هاجم الكعبة بالمنجنيقات واحرق جزءاً منها في اثناء حصاره لابن الزبير ، وابن الزبير نفسه هدمها ليوسعها كما قال فاعاد عبد الملك هدمها ليضعها بالحجم الذي يناسبه[1] وكانت الكعبة هدفا دائما للسرقة والانتهاب ففي مقال لـ لامنس في مجلة المشرق البيروتية تحت عنوان «الاحابيش والنظام العسكري في مكة[2] خبر عن ثلاثة نفر من قريش غدوا على باب الكعبة وعليه صفائح من ذهب فسرقوه وهناك عدة حوادث من هذا النوع يسندها البلاذري الى ابن عباس نستدل منها على ان السطو على الكعبة كان امرا مألوفا لسرقة ما يختزنه أثرياء مكة فيها من أموال[3] . اما الحجر الأسود فالموقف منه مضطرب منذ عهد عمر حين وقف امامه وخاطبه قائلا : والله أعلم أنك حجر لا تضرين ولا تنفعين ولكن رأيت رسول الله قبلك وانا هكذا[4] . وكانت رابعة العدوية تقول عن الكعبة وحجرها «هذا الصنم المعبود في الأرض[5] وهناك كثير من الفرق الاسلامية التي ترى في تقديس الحجر الاسود نوعا من الوثنية الجاهلية والقرامطة واحدة من هذه الفرق . لقد كان لدى ابي طاهر سياسيا اكثر من سبب يدفعه الى فعل ما فعله بمكة انذاك ، فهو يريد اهدار هيبة الخليفة انتقاما لقرامطة جنبلاء ، او القرامطة النفلية اصحاب الحريث بن مسعود الذين عاملهم الخليفة بمنتهى القسوة والوحشية في العام السابق لغزو مكة ٣١٦ هـ[6] ولا يمكن انكار الهدف الاقتصادي الثاني الذي عجز ابو طاهر عن تحقيقه وهو تحويل مكاسب

---

(١) المسعودي ـ مروج الذهب ج ٣ ص ٩٢

(٢) مجلة المشرق ـ العدد ٣٤ سنة ١٩٣٦

(٣) حسين مروة ـ النزعات المادية ج ١ ص ٢٣١

(٤) عارف تامر ـ القرامطة ـ ص ٢١٣

(٥) عبد الرحمن بدوي ـ شطحات الصوفية ص ٢٦

(٦) ابن الأثير ـ الكامل ج ٦ ص ١٩٤

الحج الى حكام هجر .

ان هذه الأمور مجتمعة ورغبة ابي طاهر القرمطي في اذلال الخليفة المقتدر شخصيا بعد أن رفض الأخير طلبه لتوليته شؤون البصرة والاهواز بعد البادرة الحسنة التي قام بها باطلاق جميع الاسرى الذين عنده وفيهم ع م السيدة والدة المقتدر[1] ان كل هذه الأسباب تجعل غزو مكة مبّرراً عقائديا وسياسيا واقتصاديا من وجهة نظر قرامطة البحرين . قضية اخرى تثار على هامش انتزاع الحجر الاسود وهي علاقة عبيد الله المهدي صاحب القيروان بالقصة من اساسها فقد قيل انه ثار وهدد أبا طاهر بقطع العلاقات معه ان لم يرجع الحجر الى مكانه في الكعبة[2] . ويتخذ دعاة ربط القرامطة بالاسماعيلية من هذه القضية دليلا على تبعية قرامطة البحرين للفاطميين لكن الوقائع تكذب هذا الزعم لأن الحجر انتزع باجماع المؤرخين سنة ٣١٧ هـ[3] ولم يقم القرامطة بارجاعه الا في سنة ٣٣٩ هـ[4] أي بعد وفاة المهدي وخليفته القائم ونهوض حفيده المنصور ولو كان القرامطة يأتمرون بأمر الفاطميين لأعيد الحجر في ظرف شهور أو أعوام على الأكثر ، لكنه بقي مرميا بالاحساء اثنين وعشرين عاما ، ولم يعد الا بعد أن اشتراه الأمير بحكم من القرامطة بخمسين الف دينار وقيل اكثر»[5] حتى ولو سلمنا بوجود مراسلات بين المهدي والقرامطة فاننا نجد تفسير ذلك عند ابن كثير الذي يصرح بان القرامطة كانوا يراسلون المهدي «سياسة ودولة لا حقيقة[6] .

لقد كان تاريخ اعادة الحجر تاريخا مشهورا رويت حوله اساطير كثيرة بحيث يكاد يكون هو وتاريخ انتزاعه من الأمور التاريخية القليلة التي تلقى هذا الاجماع ويروى ثابت بن سنان انه حمل على سبعين جمل فلم يطيقوا حمله وكانوا يضرطون

(١) ابن خلدون ـ العبر ج ٣ ص ٣٧٧

(٢) يحيى بن الحسين غاية الأماني ج ١ ص ٢١٤ كذلك ابن خلدون العبر ج ٤ ص ١٠٠

(٣) ابن الأثير ـ الكامل ج ٦ ص ٣٥٢ ـ ابن تغري بردي ـ النجوم الزاهرة ج ٣ ص ٢٢٤ .

(٤) عقد الجمان مجلد ٢ ج ١٨ ص ٣٢٩ وتاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٦١٢

(٥) ابن الجوزي ـ المنتظم ج ٦ ص ٣٦٧

(٦) ابن كثير ـ البداية والنهاية مجلد ٦ ج ١١ ص ١٦١

تحته لثقله[١] والمشكلة مع القرامطة وغيرهم من اصحاب الفرق المتناحرة في القرن الثالث انهم لا يتركون لنا المجال لنعرف مؤمنهم من كافرهم ، فكل فرقة تكفر الأخرى وتستنبط دلائلها من القرآن والسنة ، وقد حفظ لنا مسكويه في تجارب الأمم نصّاً يتهم فيه اسير قرمطي الوزير علي بن عيسى واتباع الخليفة بالكفر منطلقا من قناعة كاملة بانه هو وأصحابه المؤمنون الحقيقيون : «وتنصح الى علي بن عيسى رجل من التجار بانه على خبر رجل شيرازي يتخبر للقرامطي ويكاتبه فانفذ معه جماعة فقبض عليه وحمل الى دار السلطان وناظره علي بن عيسى بمحضر القاضي أبي عمرو والقواد فقال : انا صاحب ابي طاهر وما صحبته الا على انه على حق وانت وصاحبك ومن يتبعكم كفار مبطلون»[٢] ويشير ميكال يان ذي خويه الى وجود محدثين قرامطة ويسمى اثنين منهما هما الحافظ ابو عمر احمد بن الحباب ومحمد بن وضاح لكن الصحيح انهما قرطبيان نسبة الى قرطبة وليس قرمطيان لكن التسمية اشكلت على المستشرق[٣] لكن هذا لا يلغي حكمه بانهم كانوا يعملون بوجدان الذي يخدم قضية عادلة[٤] فقد كانوا يعملون فعلا من هذا المنطق وكان لهم تفسيرهم الخاص للدين ولم يكن في شمولية الاسلام ما يمنع من كل هذه التفرعات والاجتهادات المغرقة في تناقضاتها وخير ما يمثل الوضع انذاك الرواية التالية التي يسردها المقدسي : «وذهب رجل الى عالم من علماء الدين فقال له عافاك الله لقد جئتك مسترشدا . اني رجل دخلت في جميع هذه الأهواء فما ادخلت في هدى منها الا القرآن ادخلني فيه ولم اخرج من هوى الا القرآن اخرجني منه حتى بقيت ليس في يدي شيء»[٥] . والمقدسي نفسه حين زار البحرين عد القرامطية مذهبا من مذاهب الاسلام فقال «والعمل بهجر على مذهب القرامطة»[٦]

---

(١) ثابت بن سنان ـ تاريخ اخبار القرامطة ص ٥٤ ـ زكار
(٢) مسكويه ـ تجارب الأمم ج ١ ص ١٨١
(٣) ابن تغري بردي ـ النجوم الزاهرة ج ٣ ص ٢٤٧
(٤) ميكال يان دي خويه ـ القرامطة ص ١٣٢
(٥) المقدسي ـ احسن التقاسيم ص ٣٦٥
(٦) المصدر نفسه ص ١٢٦

ونستنتج من المحاورة التي دارت بين الخليفة المعتضد والقائد القرمطي أبي الفوارس قبل اعدامه بأن قرامطة العراق على الأقل كانوا يقولون بالحلول ونجتزىء فيما يلي الجزء الخاص بالحلول من هذه المحاورة : «وانتشر القرامطة بسواد الكوفة فوجه المعتضد اليهم شبلا غلام احمد بن محمد الطائي وظفر بهم وأخذ رئيسا لهم يعرف بابي الفوارس فسيره الى المعتضد فأحضره بين يديه وقال له : أخبرني هل تزعمون ان روح الله تعالى وارواح أنبيائه تحل في اجسادكم فتعصمكم من الزلل وتوفقكم لصالح العمل فقال له : ياهذا ان حلت روح الله فينا فما يضرك وان حلت روح ابليس فما ينفعك فلا تسأل عما لا يعنيك واسأل عما يخصك»[1] .

ان طريقة سؤال المعتضد في هذه المحاورة توحي بأن عقيدة الحلول كانت معروفة عند القرامطة ، لكن جواب القائد القرمطي لا ينفي ذلك ولا يثبته ، لكننا اذا عرفنا مقدار ما دخل العقيدة القرمطية وعموم عقائد الشيعة من ديانات فارس القديمة نستطيع التأكيد بأن القول بالحلول الذي سأل عنه المعتضد كان شائعا بينهم انذاك ، ويعتقد نظام الملك[2] ان العقائد القرمطية هي تطوير للمزدكية والمانوية وهي نفس ما يذهب اليه ابن الجوزي في المنتظم : «فاما البدايات التي بنوا عليها فانه لما كان مقصودهم الالحاد تعلقوا بمذاهب الملحدين مثل زرادشت ومزدك»[3] وكذلك الغزالي : «ولكن تشاور جماعةمن المجوس والمزدكية وشرذمة من الثنوية الملحدين وطائفة كبيرة من ملاحدة الفلاسفة المتقدمين وضربوا سهام الرأي في استنباط تدبير يخفف عنهم مانابهم من استيلاء أهل الدين وينفس عنهم كربته دهاهم من أمر المسلمين حتى أخرسوا ألسنتهم عن النطق بما هو معتقدهم من أنكار الصانع وتكذيب الرسل وجحد الحشر والنشر»[4] .

ولعل جميع هذه الاراء التي ترتبت على رأي نظام الملك السابق يقصد بها

---

(١) الطبري ـ تاريخ الأمم والملوك ج ١١ ص ٣٧٢

(٢) الترجمة العربية ٢٤٨ .Siasset Noneh vol 11- p. 168

(٣) ابن الجوزي ـ المنتظم جـ ٥ ص ١١٠

(٤) الغزالي ـ فضائح الباطنية ص ١٨

نظام القرامطة الاجتماعي ، وليس عقيدتهم لأن نظام الملك نفسه سبق له أن الحق تهمة المزدكية بصاحب الزنج فقال عن مبادئه انها نفس مبادىء مزدك[1] بسبب نظام المساواة الاجتماعي الذي طبقه بين اصحابه ويؤكد الفرز الطبقي لطبقات المجتمع العباسي في القرن الثالث والرابع ماذهب اليه ، فالعامل الاقتصادي هو الذي لعب دوره في تحديد العقيدة حين اصبح الزرادشتيون الفرس من متطرفي السنة للحفاظ على امتيازاتهم الاقتصادية[2] ولحق فقراء العرب والفرس بالشيعة الغالية سعيا وراء المساواة الاجتماعية التي تعد بها عقيدتها . لقد كان الغلاة دائما يمثلون كما لاحظ عبد العزيز الدوري درجة واسعة من المزج بين المجوسية والاسلام[3] وتفسر حركة بابك طرفا من هذه المسألة لكن من الصعب فصل الاقتصادي عن الاجتماعي في البابكية لأن بابك حين أخذ الأرض من كبار الملاك وجد أن أغلبهم من المسودة سواء كانوا عربا ام دهاقين وهذا منطق التاريخ الذي يثبت ان الأغنياء وكبار الملاك على دين الدولة دائما مهما كان مذهبها .

ويرى برنارد لويس ان سبب الربط بين القرامطة والمزدكية عبارة واحدة وردت في سياسة تامة تنسب الى مزدك وهي «يجب ان تشاع الأموال وتوزع حسب الحاجة»[4] وكانت حلقة الوصل بين مزدك والباطنيين المسلمين ارملته خرمة التي اسست الفرقة الخرمية وينسب لويس الى كرستنسن صاحب كتاب «ايران تحت حكم الساسانيين» عبارة غامضة نصها «وقد اصبح مزدك شيعيا»[5] لكنه يعترف بعد ذلك مباشرة بغموض العلاقة بين المزدكية والفرق الاسلامية الباطنية كالاسماعيلية والقرامطة . ولعل من الأسباب الرئيسية لاتهام القرامطة بالمزدكية والمانوية غير شيوعية الأموال اسم ابن ابي طاهر القرمطي (سابور) والمانوية كما هو

---

(١) عبد العزيز الدوري ـ الجذور التاريخية للشعوبية ص ٧٠

(٢) برنارد لويس ـ أصول الاسماعيلية ص ٥٩

(٣) عبد العزيز الدوري ـ الجذور التاريخية للشعوبية ص ٢٠٤

(٤) المصدر نفسه ص ٤٤

(٥) برنارد لويس ـ أصول الاسماعيلية ص ١٥٦

معروف ظهرت في عهد الملك سابور[١] من سلاطين الفرس وسيتضح هذا الربط بعقائد فارس القديمة حين الحديث عن بنية المجتمع القرمطي وسنرى ان من نتائج ذلك اتهام القرامطة بنكاح المحارم لأن المانوية كانت تحلل زواج الأخوة والآباء والبنات داخل العائلة الواحدة[٢] وماني هذا من مواليد بابل بالعراق وقد تنقل بين فارس والهند وتعتمد عقيدته على مزج الديانات المجوسية والنصرانية والبابلية القديمة معا ، وقد قال باصلبين للعالم ازليين غير مخلوقين هما النور الذي يصدر عنه الخير والظلمة التي ينشأ عنها الشر وبامتزاجهما بدأ الصراع الأبدي والنور هو الله أما الظلمة فليست قوة الهية انما هي المادة والشيطان[٣] ويقسم زرادشت ايضا العالم الى قسمين - ميني وكيتي - يعني الروحاني والجسماني[٤] ولذلك نجد دائما ان القول بالهين أو بأصلين تهمة تلصق بعقيدة القرامطة «مذهب الرفض وابطال الشرائع ويقولون بالهين لا أول لوجودهما من حيث الزمان والسابق خلق العالم بواسطة التالي[٥] واذا تجاوزنا مسألة القول بالاصلين تصادفنا مسألة التأويل وهي تساعد على الربط بين القرامطة وديانات فارس القديمة لأن المانوية نشطت استنادا الى مبدأ التأويل ومزج الاسلام بالديانات الأخرى ، واستغل المانويون الشبه الظاهر في الطقوس كالصلاة والوضوء ليستروا طبيعة مذهبهم في بداية نشاطهم بين فرق المسلمين[٦] ولا يغيب عن البال ان المعجزة الزرادشتية كالمعجزة القرآنية وصفت بانها معجزة لغوية[٧] . وتفرع عن القول بالحلول قول اخر بالتناسخ وكان لهذا ما يبرره نتيجة لقرب القرامطة من الكيسانية ، وكان الشاعر الكيساني السيد الحميري يقول بالتناسخ ، ورفض مرة ان يقرض احد اصحابه مئة دينار لانه

---

(١) عبد الرحمن بدوي - من تاريخ الالحاد في الاسلام ص ١٨
(٢) المصدر نفسه ص ٣٢
(٣) سهيل زكار - مائة أوائل - ص ٢٠٩
(٤) الشهرستاني - الملل والنحل جـ ١ ص ٢٣٦
(٥) ابن الجوزي - القرامطة - ص ٥٧ صباغ
(٦) عبد العزيز الدوري - الجذور التاريخية للشعوبية ص ٧٣
(٧) المسعودي - مروج الذهب جـ ١ ص ٢٢٩

خاف ان يعود في دوره ـ الثاني كلبا او خنزيرا فيضيع ماله[١] ولا نجد من يتهم القرامطة علنا بالقول بالتناسخ بين مؤرخي الفرق الا الملطي : «وزعموا انه لا جنة ولا نار ولا بعث ولا نشور وان من مات بليَ جسده ولحق روحه بالنور الذي تولد منه حتى يرجع كما كان وقوم منهم يقولون بتناسخ الروح[٢] وينسب عبد القاهر القرامطة في «الفرق بين الفرق» الى الصابئة الحرانية فهم عنده «قال عبد القاهر الذي يصح عندي من دين الباطنية أنهم دهرية زنادقة يقولون بقدم العالم وينكرون الرسل والشرائع كلها لميلهم الى استباحة كل ما يميل اليه الطبع»[٣] .

وفي رسالة يزعم عبد القاهر ان ابا طاهر القرمطي تلقاها من عبيد الله بن الحسن القيرواني كم من الاتهامات يخرج ابسطها القرامطة من حظيرة الدين : .«اني اوصيك بتشكيك الناس في القرآن والتوراة والزبور والانجيل وبدعوتهم الى ابطال الشرائع والى ابطال المعاد والنشور من القبور ، وابطال الملائكة في السماء وابطال الجن في الأرض ، واوصيك بأن تدعوهم الى القول بانه قد كان قبل ادم بشر كثير فان في ذلك عون لك على القول بقدم العالم»[٤] وهذا ـ كما نرى ـ استمرار لخط التفكير السني تجاه عقائد القرامطة لا نستطيع ان نعول عليه كثيرا من الناحية العلمية لميله الى العصبية ويقرن معه في ذلك ابن رزام الذي يقول بأن القرامطة كانوا يبشرون بان الشرائع لم تسن الا لتقييد العامة وصيانة المصالح الدنيوية للطبقة الحاكمة اما المثقفون فلا حاجة لخضوعهم لها[٥] وهو لا يقصد من هذا التحليل جانبه الايجابي بطبيعة الحال . ويخرج ابن خلدون القرامطة من غلاة الشيعة ليدخلهم في غلاة الخوارج فيقول في اثناء الحديث عن زكرويه بن مهرويه : «وزعم بعض الناس أنه كان يرى الازارقة من الخوارج»[٦] لكن هذا

---

(١) وداد القاضي ـ الكيسانية في الأدب والتاريخ ص ٢١٦
(٢) الملطي ـ التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع والزيغ ص ٢٧
(٣) عبد القاهر ـ الفرق بين الفرق ـ ص ٢٧٨
(٤) عبد القاهر ـ العرق بين الفرق ـ ص ٢٧٨
(٥) برنارد لويس ـ اصول الاسماعيلية ص ١٣
(٦) ابن خلدون ـ العبر ـ جـ ٣ ص ٣٢٦

الرأي لا يعول عليه كثيرا لعدم ورود ما يسنده في ادبيات القرامطة ولو كان القرامطة .على مذهب أزارقة الخوارج لكان من السهل على حمدان ان يتفق مع صاحب الزنج الذي كان يدعو الى نفس المذهب وهذا هو نفس السبب الذي يقدمه نولدكه لخلاف صاحب الزنج وصاحب القرامطة[١] ولعلنا نجد تفسيراً ما ذهب اليه ابن خلدون عند النوبختي الذي قال بان القرامطة وافقوا البهسية والأزارقة من الخوارج في مسألة واحدة هي استعراض الناس بالسيف وقتلهم واعتلوا في ذلك بقوله عز وجل «واقتلوا المشركين حيث وجدتموهم»[٢] . وهناك من يذهب الى ربط مذهب القرامطة بمذهب الدروز لأن في تراث الدروز رسالة ارسلت للقرامطة سنة ٤٢٩ هـ تدعوهم للانضمام الى اصحابها على اساس ان المذهب واحد[٣] ولا نرى مبررا لمتابعة هذه الاشارة لأن الدروز لم يكونوا قد بلوروا مذهبهم في تلك الفترة المبكرة ، لاسيما اذا تذكرنا ان وفاة الحاكم وانفصال حمزة الدرزي عن خلفائه تعود الى بداية القرن الخامس فالحاكم نفسه اختفى في ٢٧ شوال سنة ٤١١ هـ[٤] ومما يؤسفَ له أن تاريخ قرامطة اليمن لا يقدم ايضاحات كافية عن عقيدة القرامطة باستثناء بعض الأقوال التي اسندت الى علي بن الفضل[٥] واتهمته بالربوبية وتأليه الذات لكتابته الى بعض عماله «من باسط الأرض وداحيها ومزازل الجبال ومرسيها علي بن الفضل الى عبده أسعد»[٦] أواتهمته بادعاء النبوة ونسبت الى مؤذنه القول «أشهد ان علي بن الفضل رسول الله»[٧] .

وتاريخ قرامطة الشام ليس اكثر فائدة في هذا المجال فكل ما نعرفه عن عقيدتهم ان الحسين بن زكرويه تلقب بأمير المؤمنين فور استيلائه على حمص

(١) Noeldekeh sketches from Eastren History p.p. 146- 147.

(٢) النوبختي ـ فرق الشيعة ص ٧٣

(٣) ميكال يان دي خويه ـ القرامطة ص ١٦٠

(٤) المقريزي ـ اتعاظ الحنفا ص ٢٩٩ ـ انظر الملحق الحادي عشر .

(٥) ابن خلدون ـ يسميه محمد بن الفضل العبر ـ جـ ٣ ص ٣٦١

(٦) الحمادي اليماني ـ كشف اسرار الباطنية واخبار القرامطة ص

(٧) عبد العزيز المقالح ـ قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة ص ١٤٣

وخطب له على منابرها بهذا اللقب[١] لكن هذه المعرفة لا تقدم ولا تؤخر فقيمة لقب أمير المؤمنين كانت قد هبطت كثيرا في تلك الأيام لأن حاكم مقاطعة أو قرية صغيرة كان بامكانه أن يتلقب بها وهناك كتاب آخر من ابن زكرويه الى احد عماله يصف فيه أعداء القرامطة بالكفرة دليلا على أنه هو واتباعه كانوا يعتقدون ان اسلامهم هو الاسلام الصحيح والرسالة تظهر تدينا حسنا لا مجال للشك فيه[٢] وكذلك الحال مع العبارات المكتوبة على دراهم القرامطة فكلها قرآنية المحتوى[٣] والشيء نفسه يقال عن العبارات المكتوبة على أعلامهم : «ونريد ان نمن على الذين استضعفوا ونجعلهم الأئمة ونجعلهم الوارثين»[٤] .

وليس أمامنا من سبيل لفهم عقائد قرامطة الشام والعراق الا العودة الى كتاب الفرج بن عثمان الذي ذكره الطبري مفصلا وتابعته فيه جميع كتب التاريخ والعقائد فورد النص عند ابن خلدون[٥] والعيني[٦] والمقريزي[٧] .

وقبل ان نذكر نص الكتاب نشير الى رأي هام لبلوشيه لا يستبعد فيه ان يكون الفرج بن عثمان المحرك الرئيسي للكيسانية ويفترض له دورا مشابها لدور حمزة عند الدروز[٨] . وفيما يلي نص الكتاب «بسم الله الرحمن الرحيم : يقول الفرج بن عثمان وهو من قرية يقال لها نصرانه داعية الى المسيح وهو عيسى وهو الكلمة وهو المهدي وهو احمد بن محمد بن الحنفية وهو جبريل وذكر ان المسيح تصور له في جسم انسان وقال انك الداعية وانك الحجة وانك الناقة وانك الدابة وانك روح القدس وانك يحيى بن زكريا ، وعرفه أن الصلاة أربع ركعات ركعتان

(١) Bernard Lewis the origins of ismailism p. 109.

(٢) ابن الأثير ـ الكامل جـ ٦ ص ١٠٦

(٣) ابن العديم ـ بغية الطلب في تاريخ حلب ـ ٢٩٤ ـ زكار

(٤) ابن خلدون ـ العبر ـ جـ ٣ ص ٣٧٨

(٥) ابن خلدون جـ ٣ ـ ص ٣٢٦ ـ العبر

(٦) العيني ـ عقد الجمان مجلد ٣ جـ ١٧ ص ٥٢٤

(٧) المقريزي ـ اتعاظ الحنفا ـ ص ٢٥١

(٨) وداد القاضي ـ الكيسانية في الأدب والتاريخ ص ٢٩٨

قبل طلوع الشمس وركعتان قبل غروبها وان الاذان في كل صلاة ان يقول الله اكبر الله اكبر أشهد ان لا اله الا الله مرتين ، أشهد ان ادم رسول الله اشهد ان نوحا رسول الله ، اشهد ان ابراهيم رسول الله ، اشهد ان موسى رسول الله ، واشهد ان عيسى رسول الله ، واشهد ان محمد رسول الله ، واشهد ان احمد بن محمد بن الحنفية رسول الله . وان يقرأ في كل ركعة الاستفتاح وهي من المنزل على احمد بن محمد بن الحنفية والقبلة الى بيت المقدس والحج الى بيت المقدس ويوم الجمعة يوم الاثنين لا يعمل فيه شيء والسورة الحمد الله بكلمته وتعالى باسمه المتخذ لأوليائه بأوليائه قل ان الاهلة مواقيت للناس ظاهرها ليعلم عدد السنين والحساب والشهور والأيام وباطنها أوليائي الذين عرفوا عبادي سبيلي اتقوني يا اولي الألباب وانا الذي لا أسأل عما أفعل وانا العليم الحكيم وانا الذي أبلو عبادي وامتحن خلقي فمن صبر على بلائي ومحنتي واختباري القيته في جنتي وأخلدته في نعمتي ، ومن زال عن أمري وكذب رسلي اخلدته مهانا في عذابي واتممت أجلي وأظهرت أمري على ألسنة رسلي ، وأنا الذي لم يعل جبار الا وضعته ، ولا عزيز الا اذللته وليس الذي اصر على أمره وداوم على جهالته ، وقالوا لن نبرح عليه عاكفين وبه مؤمنين اولئك هم الكافرون ، ثم يركع ويقول في ركوعه سبحان ربي رب العزة تعالى عما يصف الظالمون يقولها مرتين فاذا سجد قال الله اعلى الله اعلى الله اعظم الله اعظم . ومن شرائعه ان الصوم يومان في السنة وهما المهرجان والنوروز وان النبيذ حرام والخمر حلال ولا غسل من جنابة الا الوضوء كوضوء الصلاة وان من حاربه وجب قتله ومن لم يحاربه ممن خالفه اخذت منه الجزية ولا يؤكل كل ذي ناب ولا كل ذي مخلب[1] .

ويتضح من هذا الكتاب ان هناك اعترافا واضحا بامامة احمد بن محمد بن الحنفية وهذه نقطة لها مغزاها لان الخلافة العباسية اسندت شرعيتها الى التنازل الذي قدمه ابو هاشم بن محمد بن الحنفية لعبد الله بن علي .

وفي الكتاب اعتراف بكل الأنبياء مع ملاحظة بروز الاثار النصرانية فيه اكثر

---

(١) الطبري - تاريخ الأمم والملوك - جـ ١١ ص ٣٣٩

من غيرها ـ بعد الاسلامية طبعا ـ فصاحبه يذكر انه داعية المسيح ويذكرنا هذا بالفرقة العيسوية التي ذكرها الشهرستاني في الملل والنحل[1] وادعى صاحبها انه داعية المسيح لكنه فرض على اصحابه عشر صلوات بدل الركعات الأربع الواردة في كتاب الفرج بن عثمان .

وواضح من الكتاب ان هناك تغييرات لا معنى لها كجعل الجمعة يوم الاثنين ـ قد يكون واضع الكتاب حلاقا ـ والقبلة بيت المقدس وكذلك الحج ، أما التغييرات في صيغة الاذان فواضح انها تجعل من احمد بن محمد بن الحنفية نبيا سابعا .

وفيما يتعلق بصوم المهرجان والنوروز فهذا أثر فارسي واضح لا سبيل الى نكرانه وفي هذا الكتاب الذي يعتبر اساس العقيدة القرمطية خروج واضح عن العقيدة الاسلامية التي تعتمد على نصوص الكتاب والسنة . ولابد ان نذكر استنادا الى الازهري[2] وغيره بان غالبية القرامطة من القبائل البدوية الصحيحة وأصحاب الحرف في المدن وهؤلاء لا يعنيهم الدين في كثير أو قليل لأنهم يتعاملون معه بالحدود السطحية التي يسهل عليهم فهمها وهي فكرة لاحظها الغزالي ولم يتمكن من تعميقها حين قال : «والعامي الجاهل يظن ان التلبيس بالاديان والعقائد مثل المواصلات والمعاهدات الاختيارية فيصلها مرة بحكم المصلحة ويقطعها اخرى[3] وهو قريب فيما ذهب اليه ناصر خسرو في تحليله لتدين البدو : «وعندي ان كل البدو يشبهون أهل الحسا فلا دين لهم»[4] . ولا نستطيع ان نأخذ اتهام ناصر خسرو لأهل الاحساء بالكفر على عواهنه لأن هناك نصا في تاريخ بغداد يفيد بان ابا حنيفة كان يفتي بالقتال الى جانب القرامطة . وهذه الفتوى تجعلنا نعيد النظر في كل الاتهامات الالحادية التي الحقت بالقرامطة ،

---

(١) الشهرستاني ـ الملل والنحل ـ جـ ١ ص ٢١٦
(٢) ياقوت ـ معجم الأدباء ـ جـ ١٧ ص ١٨٦
(٣) الغزالي ـ فضائح الباطنية ص ٥٣
(٤) ناصر خسرو ـ سفرنامة ص ٩٥

فحين يفتى أحد اصحاب المذاهب الأربعة بمساندتهم عسكريا فهذا يعني ان تفسيرهم للدين على غلوه لا يبعدهم كثيرا عن حظيرة الاسلام .

«أخبرني علي بن احمد الرزاز اخبرنا علي بن محمد بن سعيد الموصلي قال حدثنا الجسن بن الوضاح المؤدب حدثنا مسلم بن ابي مسلم الحرفي حدثنا ابو اسحاق الفزاري قال سمعت سفيان النوري والاوزاعي . يقولان : ما ولد في الاسلام مولود أشأم على هذه الأمة من ابي حنيفة ، وكان ابو حنيفة مرجئا يرى السيف . قال لي يوما يا أبا اسحاق اين تسكن ؟ قلت المصيصة ، قال لو ذهبت حيث ذهب اخوك كان خيرا . قال وكان اخو ابي اسحاق خرج مع المبيضة على المسودة فقتل . اخبرني ابن الفضل اخبرنا محمد بن الحسن بن زياد النقاش ان محمد بن علي اخبره عن سعيد بن سالم قال قلت لقاضي القضاة ابي يوسف : سمعت اهل خراسان يقولون : ان ابا حنيفة جهمي مرجي ؟ قال لي صدقوا ، ويرى السيف ايضا . قلت له فاين أنت منه ؟ فقال انما كنا نأتيه يدرسنا الفقه ، ولم نكن نقلده ديننا[1] .

وتأييد ابن حنيفة للقرامطة غير مستغرب . فقد كان قبل ذلك كما يقول الزمخشري في الكشاف يفتى سرا بوجوب نصرة الامام الثائر زيد بن علي[2] لذا تأتي فتواه بالقتال الى جانب القرامطة مكملة لخطه الديني وفهمه الثوري للاسلام وهو ما جعل الخلفاء الفاطميين لاحقا يعتمدون مذهبه كمذهب رسمي لدولتهم وهكذا يتضح ان تكفير هذه الفرقة قضية محفوفة بالمخاطر ، وترجيح العكس هو الأفضل في هذه الأحوال .

بنية المجتمع القرمطي :

لا تقدم وثائق الجيل الأول من القرامطة أدلة كافية عن بنية المجتمع القرمطي في الشام والعراق واليمن وما وصل عن تنظيم مجتمع قرامطة البحرين ودولتهم ينتمي ايضاً الى بداية الجيل الثاني .

(١) الخطيب البغدادي ؛ تاريخ بغداج ١٣ ص ٣٣٩ .

(٢) احمد امين ـ ضحى الاسلام ج ٣ ص ٢٧٤ .

وتظل معلومات ابن حوقل وناصر خسرو هي الأساس الوحيد لرسم صورة المجتمع القرمطي من الداخل مع نتف اخرى عند المسعودي وابن الأثير ، يضاف الى ذلك رسائل اخوان الصفا التي تنتمي الى الجيل الثاني من القرامطة[1] فهي تقدم بعض الايصاحات المهمة حول هذه القضية . واستنادا الى هذه الرسائل فان المجتمع القرمطي كان يتكون من أربع فئات[2] : الفئة الأولى اطلق عليها اسم «الأخوة الابرار الرحماء» وهم جيل الشباب بين ١٥ ـ ٣٠ سنة افرزوا عن هذا الأساس وخصتهم الحركة بتعاليم خاصة نظرا لما يتميز به الشباب من تحمس للعقيدة في هذه السن . أما الفئة الثانية فهي فئة الاخوان الاخيار الفضلاء «وهم من أعمار ٣٠ ـ ٤٠ وهؤلاء يهيأون عادة في هذه السن لتسنم المناصب القيادية في الدعوة والدولة وتشتمل الفئة الثالثة على اصحاب الأمر والنهي ممن تتراوح اعمارهم بين ٤٠ ـ ٥٠ سنة ويعتقد عارف تامر ان رجال هذه الفئة هم الذين الفوا رسائل اخوان الصفا في حين انه نسبها في مكان آخر للامام احمد بن عبد الله»[3] . وأعلى مراتب فئات المجتمع القرمطي هم رجال الفئة الرابعة ممن تزيد اعمارهم على الخمسين يطلق عليهم اسم المريدين واحيانا المعلمين واحيانا القادة . وقد لاحظ بعض المؤرخين كالمقريزي بان قرامطة البحرين اولوا الشبيبة اهتماما خاصا للوفاء بمتطلبات الحرب لمواجهة الاعداء الكثر المحيطين بالدولة ويحكى عن ابي سعيد انه : «جمع الصبيان في دور واقام عليهم ما يحتاجون اليه ووسمهم لئلا يختلطوا بغيرهم ونصب لهم عرفاء واخذ يعلمهم ركوب الخيل والطعان فنشأوا لا يعرفون غير الحرب»[4]

وتذكر هذه المدرسة للشبيبة القرمطية بالمجتمع الاثيني وبحراس جمهورية افلاطون وهذا ما سنلاحظه جلياً عند الحديث عن تنظيم الدولة . ومما يؤكد الاهتمام شبيبة المجتمع القرمطي نص آخر عند ابن حوقل يذكر فيه خروج

(١) عبد الفتاح عليان ـ قرامطه العراق ص ٢٠٦

(٢) استخدم عارف تامر وعبد الفتاح عليان كلمة طبقات لكن استخدام الكلمة بهذا الشكل غير دقيق في هذا الموضوع انظر عارف تامر ـ القرامطة ص ٩٧

(٣) عارف تامر ـ القرامطة ص ٩٨ . ص ٩٨

(٤) المقريزي ـ اتعاظ الحنفا ـ ص ٢١٦ . ٢١٦

احداثهم للعب بالرواح والتدريب على القتال[1] .

وستتضح لنا صورة المجتمع القرمطي بشكل افضل لو تكلمنا عن تنظيم الدولة القرمطية وتنظيم الاقتصاد القرمطي وتنظيم الاعلام القرمطي كل على حدة .

تنظيم الدولة القرمطية :

في الوقت الذي بدأ فيه قرامطة البحرين بتنظيم اجهزة دولتهم الوليدة كانت أجهزة الدولة العباسية قد تهرأت ودخلها الفساد واصبحت اضحوكة الكبير والصغير من الرعايا ، وكان القرادون في بغداد يلعبون علنا في الساحات لعبة القرد والوزير حيث يسمى صاحب القرد عددا من الوظائف والاعمال يقبل القرد احطها راضيا مرتاحا حتى اذا عرض عليه صاحبه ان يكون وزيرا زمجر ورفض وعبر عن الاستياء والاحتقار لهذا المنصب[2] ولا سبيل للعجب لانحطاط هذا المنصب الخطير الذي يلي منصب الخليفة وقائد الجيش مباشرة فوزراء العباسيين في تلك المرحلة كانوا مثلا يضرب في الرشوة والفساد وسوء السيرة وقد تحكم بهم الجند وكبار التجار واصبحوا يخططون لعزلهم وتوليتهم حسب المصلحة التي تقضيها تجارتهم فابن الفرات على سبيل المثال الذي وزر ثلاث مرات للمقتدر كان العوبة بيد التاجر ابن الجصاص يعيش تحت رحمته ويحركه كيف يشاء[3] . وقد قال بعض الشعراء في وصف أحد وزرائهم :

وزير قد تكاملَ بالرقاعة	يُولى ثم يُعزَلُ بعدَ ساعة
اذا أهلُ الرشا اجتمعوا اليه	فخيرُ القومِ اوفرُهم بضاعة
وليس يلام في هذا بحال	لأن الشيخ افلت من مجاعة[4]

(١) ابن حوقل ـ صورة الارض ص ٢٦ .

(٢) ابن الجوزي ـ المنتظم ج ٦ ص ١٩٣ .

(٣) ابن شاكر الكتبي ـ فوات الوفيات ـ ج ١ ص ١٧٨ .

(٤) ابن الاثير ـ الكامل ـ ج ٦ ص ١٣٩ .

في هذا الوقت كان القرامطة ينشئون دولة ذات أجهزة محترمة ومؤسسات ، ففي نص بالغ الدلالة يقدمه لنا المقريزي نكتشف من خلاله ان الدولة القرمطية بالبحرين في عهد أبي سعيد مؤسسها بلغت حدا عاليا من التنظيم فأفردت الحرفيين في امكنة خاصة بهم ونظمت عملهم وعلاقتهم ببعضهم وبالدولة يقول المقريزي : «حتى بلغ من تفقده ـ أبو سعيد ـ ان الشاة اذا ذبحت يتسلم العرفاء اللحم ليفرقوه على من ترسم لهم ويدفع الرأس والاكارع والبطن الى العبيد والاماء ويجز الصوف والشعر من الغنم ويفرق على من يغزله ثم يدفعه الى من ينسجه عبيا وأكسية وغرائر وجوالقات ويفتل منه حبال ويسلم الجلد الى الدباغ ثم الى خرازي القرب والروايا والمزاد وماكان من الجلود يصلح نعالا وخفا عمل منه ثم يجمع ذلك كله الى خزائن»[1] .

هذا النص يعني ببساطة ان الدولة كانت تحتكر الاقتصاد او ملكية وسائل الانتاج ، اذا شئنا ان نعبر تعبيرا معاصرا ودولة تمتلك مؤسسات قادرة على العمل بهذه الدقة وهذا الاحكام لابد ان تكون دولة راسخة الجذور محبوبة جماهيريا ، لأن نجاح مؤسسات من هذا النوع في مجتمع اقرب الى البدائية لا يمكن ان يفرض بقانون او قرار فلابد من تطوع ذاتي وتضحيات وقناعة شعبية بصوابية هذه المؤسسات وقد رأى بعض الباحثين المعاصرين أن نظام دولة قرامطة البحرين الذي قام على ان يقتسم المحاربون موارد الدولة سواسية وان تدار المزارع من قبل الدولة مباشرة يعتبر استمرارا متطورا لنظام اقطاعيات الفرسان الذي ساد الامبراطورية الساسانية قبل سقوطها مستندين في هذا الزعم الى ان البحرين عاشت في ظل التأثير الايراني المباشر في تلك الحقبة[2] ويذهب آخرون الى ان نظام قرامطة البحرين نوع من الاوليغارشية oligarchy وهذا التعبير غير دقيق تماما لأن oligarchy تعني لغوياً الأقلية المستبدة أو حكومة تهيمن عليها جماعة صغيرة همها الاستغلال وتحقيق المنافع الذاتية »[3] في حين أن ما نعرفه عن حكام

---

(١) المقريزي ـ اتعاظ الحنفا ص ٢٢٠
(٢) سهيل زكار ـ مائة اوائل ـ ص ٥٣٩
(٣) Munir Baal boki Al Mawrid p. 631

البحرين في العهد القرمطي يختلف تماما عن معنى الاستغلال والانتهازية السياسية المسخرة للمنفعة الخاصة .

ويعتقد بندلي جوزي ان شكل حكومة البحرين انذاك أقرب مايكون الى مفهوم العبارة اللاتينية Primiinterpare وتعني «الأولين بين الأسواء»[١]، وهو عين ما ذهب اليه المستشرق الهولندي ميكال يان دي خويه في عهد أبا سعيد أول بين مثلاء[٢] أي أن النظام القرمطي لم يكن ملكيا وراثيا على وجه الدقة .

وكان يعاون ابا سعيد مجلس شيوخ مصغر أطلق عليه اسم العقدانية أي أهل الحل والعقد وليس أصحاب العقيدة كما يعتقد عارف تامر»[٣] . واختلف في عدد أعضاء مجلس العقدانية فابن الاثير يجعلهم سبعة[٤] اما ناصر خسرو فيجعلهم ستة ونحن أميل الى تصديقه لأنه يروي عن مشاهدة «ولهم ستة وزراء فيجلس الملوك على تخت والوزراء على تخت آخر ويتداولون في كل أمر»[٥] . والعبارة الأخيرة من هذا النص تبيح لنا المدى الرحب لنتخيل ديمقراطية المجتمع القرمطي الفريدة فالنظام الذي يقيمه الأحرار لا مجال للاستبداد فيه واذا علمنا ان القرامطة كانوا احد اكثر المستفيدين من الثقافة اليونانية في ذلك العصر نستطيع أن نلاحظ تأثير افلاطون في قضية الوزراء الستة الموكل اليهم تسيير شؤون الجمهورية والفكرة نفسها مأخوذة عن التنظيم السياسي للصين القديمة حيث يقوم الامبراطور بالاشراف على شئون الامبراطورية ويعاونه في ذلك مجلسان مجلس الاعيان ويختار أعضاؤه من طبقة الأمراء ومجلس الوزراء «وأعضاؤه ستة يختارون من خيرة رجال الدولة الذين يحسنون تصريف الأعمال وتسيير دفة الأمور»[٦] .

وبالصدفة البحتة حفظ لنا ابن حوقل بعض اسماء هؤلاء الوزراء الستة

(١) بندلي جوزي ـ من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ص ١٢٣
(٢) ميكال يان دي خويه ـ القرامطة ـ ص ١٢٣
(٣) عارف تامر ـ القرامطة ص ١٤٥
(٤) ابن الاثير ـ الكامل ـ ج ٦ ـ ص ٢٩٩
(٥) ناصر خسرو ـ سفر نامة ص ٩٣
(٦) مصطفى الخشاب ـ تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية ص ٤٠

والمقدم عليهم هو ابو الحسين علي بن محمد بن الغمر»[1] ولعله كان يقوم بمهمة ما يشبه رئيس الوزراء وفي وقتنا الحاضر يليه في الأهمية وزير دفاع القرامطة ثور بن ثور الكلابي «صاحب جيشهم وكان صاحب سراياهم الى كل مكان»[2] . وبين الستة المهمين حسب رواية ابن حوقل رجل يقوم بعمل ما يشبه وزير المالية ووزير العدل في وقت واحد «أبو الحسن علي بن احمد بن بشر الحارثي المتولي رجالهم وأموالهم من سائمتهم وكراعهم وكان المقيم فيهم الحدود على من وجبت منهم[3] . أما وزير خارجيتهم فرجل من بني كلاب «أبو الحسن علي بن عثمان الكلابي كان يزعم ان سنيه مئة وعشرون سنة وكان ممن لقي أبا زكريا الطمامي وشاهد دعوتهم الأولى وناموسهم القديم ، فصيح اللسان حسن البيان جريء الجنان وترسل لهم الى غير مكان وناب مناب قاضيهم بن عرفه في اسباب المراسلة الى بني حمدان وغيرهم فعقد عليهم بيعتهم واخذ عليهم العهود بموالاتهم[4] . وهكذا يتبين لنا أن الوزراء الستة توزعوا شؤون الدولة فيما بينهم وقسموها تقسيما حسنا قريب الشبه الى التقسيمات السياسية في الدول ذات النظام الجمهوري لذا لا نستغرب تسمية بندلي جوزي لدولة البحرين في عهد القرامطة بـ «الجمهورية العربية الاشتراكية[5] . ويشير ناصر خسرو الى حسن معاملة الحكام للرعية وهذا وجه اخر لديمقراطيتهم «يجيب السلاطين من يحدثهم من الرعية برقة وتواضع»[6] لكن هذه الديمقراطية لم تمنعهم من احكام تنظيم قوتهم العسكرية وأجهزة أمنهم داخليا وخارجيا .

ويدل استقرارهم لفترة طويلة على متانة تنظيم جهاز الأمن الداخلي . اما اجهزة امنهم الخارجية فكانت على مقدرة مناسبة مشهود بها وكان لهم عيون في بلاط بغداد منذ انتشار امرهم فالفئة الأولى من أسرى القرامطة التي سيقت الى

---

(١) ابن حوقل ـ صورة الأرض ص ٢٦
(٢) المصدر نفسه ص ٢٧ (صورة الأرض)
(٣) المصدر نفسه ص ٢٧ . (صورة الأرض)
(٤) المصدر نفسه .
(٥) عبد الملك الحمر ـ البحرين عبر التاريخ ـ ص ١١١
(٦) ناصر خسرو ـ سفر نامة ـ ص ٩٣

بغداد اعترفت على ابن صدقة الكاتب بانه كان يراسلهم[1] وكانوا يزودون عيونهم في بغداد بخواتم خاصة للتعرف على بعضهم والتنسيق فيما بينهم كما كان لهم ايضا مكان خاص للاجتماع هو مسجد براثا الذي تم كبسه عدة مرات من قبل شرطة بغداد للقبض على الكعكي العميل السري للقرامطة في عاصمة الخلافة ويروى ابن الجوزي قصة هذا العميل بشكل شيق : «وعرف المقتدر ان الرافضة تجتمع في مسجد براثا فتشتم الصحابة فوجه نازوك للقبض على من فيه وكان ذلك في يوم الجمعة لستّ بقين من صفر فوجدوا فيه ثلاثين انسانا يصلون وقت الجمعة ويعلنون البراءة ممن يأتم بالمقتدر فقبض عليهم وفتشوا فوجدوا معهم خواتيم من طين ابيض يختمها لهم الكعكي[2] وقد ترتب على هذه الغارة هدم المسجد لان فقهاء المقتدر افتوا بعدها بانه ان لم يهدم كان مأوى لدعاة القرامطة فأمر المقتدر بهدمه فهدمه نازوك . دليل آخر نسوقه على قوة عيون القرامطة في بغداد ـ وهو معرفتهم بعزل ابن الفرات قبل اربعة ايام من اعلان القرار[3] وهذا يعني انهم كانوا متغلغلين في اجهزة دولة الخلافة على اعلى المستويات وكان الجيش القرمطي مثالا في حسن التنظيم والشجاعة وقد بدا ذلك منذ اول معاركه مع جنود المعتضد حين عادوا اليه يجرون أذيال الهزيمة فزجر قائلا : لعنه الله نيف وثمانون الفا يهزمهم الفان وسبعمائة»[4] .

وقد القى هذا الجيش المنظم الرعب في قلوب كل الأعداء المحيطين بالقرامطة حتى ان علي بن عيسى اضطر الى اعلان حالة التعبئة العامة حين فكر القرامطة بغزو بغداد وهي حالة لم تحصل من قبل ولا من بعد في تاريخ الدولة العباسية ويصف لنا صاحب عقد الجمان حالة التأهب الفريدة تلك فيقول : وكان علي بن عيسى قد أقام من باب الانبار الى زبارا مقدار فرسخين مائة رجل مع كل واحد طير يكتبون على أجنحتها خبر العدو في كل ساعة وهرب معظم أهل الجانب

(١) الطبري ـ تاريخ الأمم والملوك ج ١١ ص ٣٦٠

(٢) ابن الجوزي ـ المنتظم ج ٦ ص ١٩٥

(٣) آدم متز ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ج ٢ ,ص ٤٢٢

(٤) الطبري ـ تاريخ الأمم والملوك ج ١١ ص ٣٦٨ ـ ايضا غالب هلسا ـ العالم ـ مادة وحركة ص ١٠٣ .

الغربي الى الشرقي وبعضهم مضوا الى جلوان والبندحين ولم يشكّوا ان القرمطي يملك بغداد[1] .

تنظيم الاقتصاد القرمطي :

لقد تجلى حسن تنظيم المجتمع القرمطي بتنظيم اقتصاده فنظام الألفة الذي أنشأه القرامطة لازال مضرب الأمثال في تحقيق العدالة الاجتماعية لرعايا ذلك المجتمع وتم فرض ذلك النظام بالتدرج وبحذر شديد وتعاون مطلق بين القيادة والشعب وكان حمدان قرمط شيخ قرامطة العراق أول من نجح في تطبيق هذا النظام ففرض على اتباعه اولا الفطرة[2] وهي درهم يؤخذ من كل واحد من الرجال والنساء والصبيان فسارعوا الى الرضى وحملوه اليه ففرض عليهم الهجرة وهي دينا رعن كل منتسب ادرك الحنث وتلا قوله تعالى «خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم والله سميع عليم»[3] وقال لهم هذا تأويل هذا فدفعوا ذلك اليه وتعاونوا عليه حتى ان من كان منهم فقيرا أسعفوه . ثم فرض عليهم البلغة وهي سبعة دنانير وقال هذا هو البرهان الذي أراده الله بقوله : «قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين[4] وكان يقدم لكل من يدفع البلغة طعاما حلوا لذيذا على قدر البندقة يقول انه طعام أهل الجنة وصار يرسل الى كل داع من دعاة القرامطة مئة بلغة ويطالبه بسبعمائة دينار ثم فرض عليهم الخمس من كل ما يملكونه او يكسبونه وتلا عليهم : واعلموا أن ماغنمتم من شيء فان لله خمسه»[5] فبادروا الى ذلك وقوموا سائر ما يملكونه من ثوب وغيره وادوا منه الخمس حتى ان المرأة كانت تخرج من غزلها خمسه ثم فرض عليهم الألفة وهي انهم يجمعون اموالهم في موضع واحد وان يكونوا فيه كلهم أسرة واحدة فلا فضل لأحد فيما يملكه وتلا عليهم «واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فألّف

(١) العيني - عقد الجمان - مجلد ٢ ج ١٨ ورقة ٣١٠ - مخطوط

(٢) المقريزي - المقفى الكبير في تراجم اهل مصر والوافدين عليها ص ٣٩٦ - زكار .

(٣) سورة التوبة - الاية ١٠٣

(٤) سورة البقرة - الآية ١١١

(٥) سورة الانفال - الاية ٤١

بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخوانا»[1] وقوله تعالى «لو انفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم انه عزيز حكيم[2] وعند هذه المرحلة قال حمدان لاصحابه لا حاجة بكم للأموال فان الارض باسرها ستكون لكم دون غيركم فاستجابوا له ونفذوا ما طلب وهكذا حين امتلك حمدان قناعة اصحابه واتباعه بعدالة ما يفعله وامتلك ثقتهم بنظامهم الجديد تجرأ على الغاء الملكية الخاصة فلم يبق في ملكية الفرد القرمطي الا سيفه أو سلاحه» وأقام في كل قرية رجلا مختارا من الثقات فجمع عنده اموال قريته من غنم وبقر وحلي ومتاع وغير ذلك فكان يكسو عاريهم وينفق عليهم ما يكفيهم حتى انه لم يبق بينهم فقير ولا محتاج واخذ كل رجل بالانكماش في صناعته والكسب بجهده ليكون له الفضل في رتبته»[3] لقد استطاع حمدان تحقيق هذه المعجزة الاجتماعية المذهلة في أواخر القرن الثالث ٢٧٦ هـ[4] وأطلق على ذلك المجتمع الاشتراكي الخاص اسم «دار الهجرة» التي صارت تقليديا تنظيميا عند القرامطة فبنى ابو طاهر دار للهجرة بالاحساء[5] واخرى اقامها خريث بن مسعود صاحب قرامطة جنبلاء في اعمال الموفق قرب الكوفة[6] وثالثة بناها علي بن الفضل في المذيخرة مما يدل على ان جميه هذه المراكز كانت تنفذ سياسة اقتصادية واجتماعية واحدة. وفي الوقت الذي تمكن فيه القرامطة من انشاء دولة خاصة بهم في حالة قرامطة البحرين امتلكت الدولة وسائل الانتاج ملكية شبه كاملة والغت كافة انواع الضرائب ونظمت القطاع الصناعي المتمثل آنذاك في مطاحن الحبوب ومعامل الجلود وانشأت نوعا من المصارف التعاونية المملوكة للدولة غرضها مساعدة المحتاجين من أصحاب المهن يتضح كل ذلك جليا من هذا النص : «وهم لا يأخذون عشورا من الرعية واذا افتقر انسان أو استدان يتعهدونه حتى يتيسر عمله وأذا كان لاحدهم دين على

---

(١) سورة آل عمران - الاية ١٠٣ - النويري - نهاية الارب ج ٣ ص ٥٨ - مخطوط
(٢) سورة الانفال - الايه ٦٣
(٣) المقريزي - المقفى الكبير في تراجم اهل مصر والوافدين عليها ص ٣٩٧ - زكار
(٤) المصدر نفسه
(٥) ابن تغري بردي - النجوم الزاهرة ج ٣ ص ٢٢٥
(٦) ابن خلدون - العبر - ج ٣ ص ٣٧٨

آخر لا يطالبه باكثر من رأس المال ، وكل غريب ينزل هذه المدينة ، وله صناعة يعطى ما يكفيه من المال حتى يشتري ما يلزم صناعته من عدة وآلات ويرد الى الحكام ما أخذ متى يشاء»[1] ونستطيع ان نستنتج من بقية هذا النص ان كل عمليات الصيانة والبناء والخدمات الضرورية كانت تقدم للرعية مجانا «واذا تخرب بيت أو طاحون أحد الملاك ولم تكن لديه القدرة على الاصلاح امروا جماعة من عبيدهم بان يذهبوا اليه ويصلحوا المنزل او الطاحون ولا يطلبون من المالك شيئا ، وفي الحسا **مطاحن** مملوكة للسلطان تطحن الحبوب للرعية مجانا ويدفع فيها السلطان نفقات اصلاحها واجور الطحانين»[2] ويمكن ان ننسب الى القرامطة مرتكزين الى هذه الرواية فضيلة انشاء اول مصرف تعاوني في التاريخ لأن انشاء اول مصرف حكومي فكرة سبقهم اليها الوزير المتنور علي بن عيسى حين اضطر للاقتراض من التجار لتمويل حربه معهم فلهم الفضل في كلتا الحالتين[3] وقد صك القرامطة في حمص واليمن نقودا ذهبية عادية اما نقود قرامطة البحرين فكانت من الرصاص وتم تداولها محليا فقط رغبة من الدولة في حماية السوق المحلية «والبيع والشراء والعطاء والاخذ يتم بواسطة رصاص في زنابيل يزن كل منها ستة آلاف درهم فيدفع الثمن عددا من الزنابيل وهذه العملة لا تسري في الخارج»[4]. وتثار على هامش اقتصاد القرامطة مسألة ملكية الارض وسيلة الانتاج الرئيسية في المجتمعات الزراعية ان ما بين ايدينا من نصوص لا يوضح بدقة موقف القرامطة من هذه القضية.

من المعروف ان علي بن الفضل انتزع الاراضي من اقطاعيي المخاليف ووزعها على فلاحي اليمن لكن عمر هذه التجربة لم يدم الا اعواما قليلة عادت الأراضي بعدها الى اصحابها حين تحالف ابن يعفر مع الاقطاع المحلي للقضاء على قرامطة اليمن ونصوص ناصر خسرو الانفة الذكر لا تدل على نوع من الملكية وليس واضحا ما اذا كانت تعني الارض «واذا تخرب بيت أو طاحون احد

(١) ناصر خسرو ـ سفرنامة ـ ص ٩٣.
(٢) ناصر خسرو ـ سفرنامة ص ٩٣.
(٣) عبد العزيز الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي ص ١٥٤.
(٤) ناصر خسرو ـ سفرنامة ـ ص ٩٣.

الملاك»[1] كما انه ليس من الواضح ما اذا كانت هذه الملكية خاصة ام استئجارا من الدولة او غير ذلك من أشكال الملكية . ويتضح من تجربة قرامطة العراق ان جميع انواع الملكيات الخاصة الغيت باستثناء ملكية السلاح الشخصي ونستطيع ان نؤسس بناء على ذلك الغاء ملكية الأرض عند قرامطة العراق لاسيما وان القضية لم تكن على هذا القدر من الحساسية فقد كان سواد الكوفة مشاعا ابان الفتح الاسلامي وعصر الراشدين وبدأ اقطاعه على استحياء في العصر الأموي والعباسي لكن ملكيته لم يكن معترفا بها وقد كتب علي بن عيسى الى عامله على منطقة الصلح والمبارك يخبره أن السواد أخذ عنوة وانه ليس ملك الخليفة أو الدولة بل انه فيء المسلمين وانه بمثابة وقف لهم وأن زراعه بمنزلة مزارعين يدفعون الخراج ايجارا للأراضي التي يزرعونها . ويؤيد مسكويه والاصطخري هذه الرؤية ويضيفان الى ذلك ان الأراضي حول البصرة عشرية لأنها أراضي موات تم احياؤها بعد الفتح الاسلامي[2] . ويقول انجلز في رسالة لماركس ان عدم ملكية الأرض هو المفتاح الأساسي لفهم مشكلات الشرق القديم[3] وقد رد ماركس موافقا على ان الصيغة المفتاح لكل ظاهرات الشرق هي عدم وجود ملكية خاصة للأرض و«هذا هو المفتاح الحقيقي للفردوس الشرقي»[4] اذن كان بامكان القرامطة ان يلغوا ملكية الارض دون عقبات تذكر لكننا لا نستطيع الجزم بانهم فعلوا ذلك لعدم وجود نص تاريخي يؤيد هذا الافتراض الذي يظل قائما كاحتمال كبير.

ولا بد أن ميزانية دولة البحرين القرمطية كانت ضخمة بمقاييس تلك الأيام فقد كان لهم ثلاثون الف عبد زنجي وحبشي يشتغلون بالزراعة وفلاحة البساتين»[5] وكان لهم ديوان للضرائب على باب البصرة[6] يأخذون به ضريبة على كل رأس غنم يعبر الخليج وعلى كل نوع من أنواع البضاعة كما كان لهم دخل مال عمان «ان سادتهم يتوزعون من مال

(١) المصدر السابق
(٢) عبد العزيز الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي ص ٢٤
(٣) حسين مروة ـ النزعات المادية ج ١ ص ١٤٤
(٤) مؤلفات ماركس وانجلز مجلد ٢٨ ص ٢١٤ ـ الرسالة مؤرخة في ٢ حزيران ١٨٥٣
(٥) ناصر خسرو ـ سفر نامه ـ ص ٩٣
(٦) المقدسي ـ احسن التقاسيم ص ١٢٦

البصرة والكوفة وما يقبضونه من الحجاج ويرد عليهم من مال عمان والغنائم»[1] لكن الدخل الأساسي للقرامطة بقي من المكوس المفروضة على طريق الحج وهذا ما يفسر اقتصاديا الحاح ابي طاهر على قطع طريق الحجيج عدة سنوات متتالية اعقبها بغزو الكعبة حتى سمحت له خلافة بغداد مؤخرا بتقاضي ضريبة على كل حاج يعبر الطريق الى مكة وزادت على ذلك ففرضت له راتبا سنويا ليقوم بحراسة الطريق التي كان يقطعها .

تنظيم الاعلام القرمطي

ليس من المبالغة في شيء القول بان القرامطة كانوا اساتذة لا يشق لهم غبار في فن الدعاية والاعلام وان حسن تنظيم دعايتهم واخلاصهم لقضيتهم هما من الاسباب الرئيسية التي مكنتهم من النجاح في اغلب الامكنة التي ثاروا بها كما ابقت على شيوع مذهبهم لفترة طويلة من الزمن . لقد خاطبوا الناس على مقدار عقولهم. واختاروا عدة لغات للتخاطب مع الناس حسب عقائدهم ومستوياتهم الاجتماعية فما يصلح للشيعة لا يمشي على عامة السنة وما يتقبله اليهود ينفر منه النصارى والحد الادنى المقبول لدى المعتدلين يعد مضيعة للوقت عند الغلاة وتسويه غير مقبولة عند المتطرفين .

وقد هضم القرامطة تجارب الفرق الأخرى وعرفوا مواطن ضعفها فوضعوا لكل فئة اجتماعية مقالة خاصة بها . ودربوا دعاتهم تدريبا شاقا انواع الجدل وزودوهم بثقافة اقل ما يقال فيها انها موسوعة وممتازة بالنسبة لعصرها .

وحاول الغزالي في فضائح الباطنية «ان يفند اساليب دعايتهم او ما يطلق عليه اسم حيلهم ومكرهم فاعترف بانهم يكتسبون الانصار باتباع طريقة غاية في الذكاء وتدل بنتائجها على معرفة عميقة بالنفس البشرية فيبدأ دعاتهم بمرحلة يسمونها

(١) ابن جوقل - صورة الارض ص ٢٦ .

«التفرس»[1] لمعرفة الشخصية المناسبة المستعدة لقبول مبادىء الدعوة الجديدة وعادة يتم الدخول الى عوالم المستجيب بمخاطبة ماهو قريب من نفسه فان كان مائلا الى المجون والخلاعة قيل له ان العبادة نوع من الحماقة واضاعة الوقت وان الفطنة في نيل اللذة وقضاء الوطر وان كان قريبا من الشيعة فوتح في بغض بني تيم وبني عدي وبني العباس واظهر الداعي قناعة بضرورة التبرؤ منهم ومن اتباعهم»[2] . وتسمى المرحلة الثانية من مرحلة كسب الأنصار باسم مرحلة «التأنيس»[3] وفيها يوافق الداعي من تفرس فيه حسن الاستجابة على ما يفعله ويصاحبه ويبيت عنده حتى يأنس اليه ويصبح اكثر استعدادا لقبول ما يلقى اليه منه[4] . وهنا تدخل المرحلة الخطيرة في كسب المستجيب وهي تشكيكه في معتقداته بالسؤال عن «المتشابه من الآيات وكل مالا ينقدح فيه معنى معقول»[5] كالسؤال عن معنى «كهيعص» و «حم عسق» والتشكيك ببعض الأحكام الشرعية وسؤال المستجيب-مابال الحائض تقضي الصوم دون الصلاة ومابال الاغتسال يجب من المني الطاهر ولا يجب من البول النجس وقد يسأل المستجيب لماذا كانت السموات سبعا دون ان تكون ستا أو ثماني ولماذا كانت الثقوب في رأس الانسان سبعة وفي كل بدنه ثقبان فقط . وبعد أن يطرح الداعي على المستجيب كل هذه الأسئلة يتركه في مرحلة «التعليق» وهي فترة حرجة من الحيرة الشديدة يتقلب فيها المستجيب على جمر الانتظار ليحظى بأجوبة هذه الأسئلة المعقدة دون أن يجد الى ذلك سبيلا حيث يتهرب منه الداعي حتى ينفذ صبره قبل أن ينقله الى مرحلة الربط وهي أن يربط لسانه بايمان وعهود مؤكدة لا يجسر لها على المخالفة بحال[6] ويطلق الغزالي على المرحلة الخامسة والسادسة من مراحل كسب الانصار مرحلتي «التدليس» و «التلبيس» وفي هاتين المرحلتين يلغز الداعي على المستجيب بعض

---

(١) الغزالي . فضائح الباطنية ص ٢١ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٣ .
(٣) المصدر السابق ص ٢٤ .
(٤) ابن الجوزي ـ القرامطة ص ٣٥ ـ صباغ .
(٥) الغزالي ـ فضائح الباطنية ص ٢٥ .
(٦) الغزالي ـ فضائح الباطنية ص ٣٨ .

أمور الشريعة ويقدم له تفسيرات عديدة لا تبدو انها مخالفة لاجماع الامة فاذا سلم المستجيب بهذه المقدمات اخرجه الداعي الى نتائج باطلة كما يقول ابو حامد[1] . وآخر مرحلة واهمها في هذا السلم الطويل والمنظم هي مرحلة «الخلع والسلخ» وعندها يقتنع المستجيب انه قد وصل الى الحقيقة فيترك الحدود والتكاليف .

واذا صح نصف ما يقوله الغزالي عن هذا البرنامج الاعلامي النفسي الدقيق فهو دليل كاف على حسن تنظيم القرامطة لدعايتهم وحسن تثقيفهم لدعاتهم ومستجيبيهم . ويطلعنا نظام تسلسل الدعاة عند القرامطة والذي طوره الاسماعيليون المرحلة الفاطمية فيما بعد[2] على جانب آخر من جوانب الاعلام القرمطي المتطور فقد كان للدعاة مراتب يعرف كل فيها عمله والمطلوب منه بدقة فيؤديه دون التعدي على اختصاص الاخرين ويتم تقسيم جهاز الدعاية القرمطي على الشكل التالي :

١ ـ المكالب وهو أقل الدعاة مرتبة ومهمته الرئيسية سحب الأفراد للانضمام للتنظيم ويعمل بالتنسيق مع داع آخر يعرف بالكاسر .

٢ ـ المكاسر ويشترط في شاغل هذا المنصب معرفته بالفلسفة وشؤون الجدل ووظيفته عقد حوارات متصلة مع مختلف طبقات الشعب وفي العادة فان المكالب يسحب ضحاياه من حلقة المكاسر ممن يتجمع حوله من الناس .

٣ ـ الداعي المحصور وواضح من التسمية ان نشاطه يقتصر على منطقة صغيرة بعينها وله الحق باتخاذ اثنين من المساعدين يعرفان عادة باسم الجناح الأيمن ـ والجناح الأيسر .

٤ ـ الداعي المأذون ومهامه اوسع من الداعي المحصور وهو الذي يأخذ الميثاق على المستجيبين ويوجه نشاط الدعاة المحصورين .

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢ .

(٢) سليم حسن هشي ـ الاسماعيليون عبر التاريخ ص ٥٣ .

٥ ـ الداعي المطلق ويكون مسؤولا عن بلد أو ولاية أو جزيرة وهو مطلق الصلاحيات في منطقته وعلى صلة بكبير الدعاة في المركز الرئيسي لدعوة كل اقليم .

ويسبق هذه المراتب كلها المركز الرئيسي وفيه كبير الدعاة ورأس الدعوة والحجة أو الباب وهي رتبة تشبه رتبة مدير الديوان في تنظيم الدولة . ويحيط برأس الدعوة ايضا داع يطلقون عليه اسم داعي البلاغ وهو المسؤول عن تبليغ الأوامر الى قيادات المناطق وقد تعددت المراكز الرئيسية للدعوة فكانت في المذيخرة عند علي بن الفضل وفي هجر عند قرامطة البحرين وفي قرية الصوأر عند جماعة زكرويه عند قرامطة العراق وفي حمص وبادية السماوة عند قرامطة الشام .

وقد استخدم القرامطة بامتياز الحمام الزاجل[1] اسرع وسائل التبليغ آنذاك وأثبتوا باستخدامهم له وبحسن تنظيم دعوتهم ودعاتهم بأنهم فعلا أساتذة فن الاعلام في العصر الوسيط .

الأخلاق والعادات :

استجابة لدواعي المجتمع الجديد ونتيجة لحتمية تأثير القاعدة الاقتصادية على الاخلاق والعادات كان لابد لمجتمع الألفة الاشتراكي الذي انشأه القرامطة ان يخلق عاداته وتقاليده وأخلاقياته الجديدة التي تختلف الى حد كبير عن أخلاقيات المجتمعات المحيطة . لقد خلق هذا المجتمع لأول مرة ما يمكن أن نطلق عليه «اخوانية الحرفة» حيث وجد الصناع الذين يشكلون القاعدة الاساسية للمجتمع القرمطي أنفسهم يتخلون تلقائيا عن التزاماتهم القبلية السابقة ويلتحمون باخوانهم في الحرفة الواحدة فأصبح زملاء العمل وشركاء العقيدة خلية جديدة تختلف عن ديوانية القبيلة وكان التجانس موجودا بينهم منذ البداية فعلى ذمة المقريزي ان اول من أجاب ابا سعيد «الحسين بن سنبر وعلي بن سنبر وحمدان بن سنبر في قوم ضعاف مابين قصاب وحمال وامثال ذلك»[2] .

(١) ادم متز ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ـ ج ٢ ص ٤٢٢ ـ ايضا ابن الجوزي ـ المنتظم ج ٨ ص ١٥٢ .

(٢) المقريزي ـ اتعاظ الحنفا ص ٢١٥ .

ان تنظيم هذه الاخوانيات الحرفية هو الذي دفع ماسينيون الى ان ينسب للقرامطة مسؤولية انشاء النقابات في العالم الاسلامي[1] وفي هذا القول من التعميم ما ينفي عنه الصبغة العلمية الحيادية ومن المثبت تاريخيا ان تنظيم أصحاب الحرف أو انشاء النقابات اذا شئنا التسمية الحديثة التي يفضلها ماسينيون يعود الى عهد سلمان الفارسي اي الى ماقبل قيام دولة القرامطة بقرنين من الزمان ونيف وكان سلمان قد حاول في نهاية خلافة عمر وبداية خلافة عثمان خلق تكتل للحرفيين في الكوفة ولم يتح له ان يتم عمله ، لكنه تحول الى رمز نقابي منذ القرن الخامس للهجرة فأصبح الحلاقون والماشطون والحجامون والجراحون يأتون سنويا في النصف من شعبان لزيارة قبره في المدائن[2] ، واذا عزونا الى سلمان الفارسي فكرة انشاء النقابات فاننا نستطيع ان نعزو للقرامطة مهمة تطوير النقابات في عهدهم ساعدهم على ذلك تكتل اصحاب الحرف في أحياء خاصة بهم في المدن الكبرى منذ بداية الخلافة العباسية فنحن نسمع منذ خلافة أبي جعفر المنصور عن معارك بين الجزارين والحدادين أو الحجامين والحلاقين وعن أسواق للقطانين والحلاجين والصبانين في كل من الكوفة وبغداد[3] واستفاد القرامطة من هذا الوضع ابان نشاطهم السري فطوروا فكرة الانتماء للمهنة كبديل عن الانتماء القبلي دون ان يلغى هذا الأخير من قاموسهم تماما لأن اغلب انصارهم ومحاربيهم كانوا من قبائل مغرقة في بداوتها كما في حالتي قرامطة الشام واليمن . واضافة الى التحلل الجزئي من الانتماء القبلي امتاز المجتمع القرمطي ومحاربوه على وجه الخصوص بالشجاعة والاقدام ويروى أن احد العباسيين سأل قرمطيا عن السر في انتصار أصحابه على قلتهم فقال : «لاننا نطلب نجاتنا في الثبات وانتم تطلبونها في الهرب»[4] .

---

(١) عبد الفتاح عليان قرامطة العراق ص ٢٠٤ .
(٢) عبد الرحمن بدوي - شخصيات قلقة في الاسلام ص ٢٣ .
(٣) عبد العزيز الدوري - تاريخ العراق الاقتصادي ص ٨١ .
(٤) بندلي جوزي - من تاريخ الحركات الفكرية - ص ١٨٠ .

وفي اثناء هجوم القرامطة على بغداد وقطع القنطرة بناء على اقتراح من أبي الهيجاء الحمداني لمؤنس اندفع قرمطي ليعبر القنطرة قبل قطعها فتناوشته السهام من كل جانب لكنه لم يتوقف بالرغم من انه اصبح كالقنفذ لكثرة ما اصابه من السهام[1] . وأمثلة انتصارات القرامطة على جيوش الخلافة وحوار المعتضد والقائد القرمطي أبي الفوارس دليل على تحلي المجتمع القرمطي بالشجاعة الأدبية والمادية واكتسابه للثقة بالنفس التي تولدت عن شعورهم بانهم اصحاب حق وقضية شريفة عادلة جديرة بكل تضحية .

ويبدو أن القرامطة تحرروا في معيشتهم اليومية من بعض أشكال «التابو» والمحرمات المعروفة في المجتمعات القريبة فكانوا يأكلون لحوم الحيوانات جميعها دون استثناء حسب ما شاهده الرحالة الفارسي ناصر خسرو : «وفي الحسا تباع لحوم الحيوانات كلها من قطط وكلاب وحمير وبقر وخراف وغيرها وتوضع رأس الحيوان وجلده قرب لحمه ليعرف المشتري ماذا يشتري وهم يسمنون الكلاب هناك كما تعلف الخراف حتى لا تستطيع الحركة من سمنها ثم يذبحونها ويبيعون لحمها[2] ويأخذ عليهم هذا الرحالة قلة اعتنائهم بالنظافة «ومنهم اناس لم يمس الماء ايديهم مدة سنة»[3] وفي مكان آخر يصرح «وهم لم يروا الحمامات أو الماء الجاري في حياتهم»[4] وهذه صفات غير مستغربة عن مجتمع صحراوي تندر فيه المياه وتشح حتى لا يجد أصحابه ماء الشرب أحيانا وباستثناء شح المياه المألوف في المدن الصحراوية فقد كانت مدنهم باعتراف خسرو بها كل وسائل الحياة والتسهيلات التي بالمدن الكبرى[5] .

ولم تكن عادة شرب الخمور معروفة في المجتمع القرمطي فهم على حد تعبير خسرو «لا يشربون مطلقا» لا لتحريم الخمور دينيا بل ربما لنفس الأسباب

(١) ابن الأثير ـ الكامل جـ ٦ ص ١٧٨ .
(٢) ناصر خسرو سفرنامة ـ ص ٩٤ .
(٣) المصدر السابق ص ٩٥ .
(٤) المصدر السابق ص ٩٢ .
(٥) المصدر السابق ص ٩٣ .

التي حرم بها صاحب الزنج على أصحابه تعاطي المسكرات لتقوية روح الانضباط بينهم[1] ولا نستطيع ان نصدق رواية ابن تغري بردي عن القرمطي السكران الذي دخل الكعبة على فرسه فبال الفرس عند مقام ابراهيم واعتدى القرمطي على الذين يقومون بالطواف وقتل بعضهم[2] ان هذه القصة التي يسوقها صاحب النجوم الزاهرة علاوة على أنها بينة الوضع تمثل احسن تمثيل الرد المعنوي لكتاب السنة على حادثة اقتلاع الحجر الأسود التي تعرضنا لها بالتفصيل في مكان آخر من هذا الكتاب .

واضافة الى سيادة روح الأخوة بين الحاكمين والمحكومين في المجتمع القرمطي تميز هذا المجتمع بالبساطة والتواضع[3] واحترام المؤهلات والاعلاء من قيمة العمل الحرفي عكس مجتمع بغداد الذي كان يضع الحرفيين في الدرجة الدنيا من السلم الاجتماعي . ويتهم المجتمع القرمطي بشيوع الخرافات فيه كقصة ناقة ابن زكرويه عند قرامطة الشام[4] وزكريا الصمامي عند قرامطة البحرين[5] وبعض المشعوذين الذين احاطوا بابي طاهر واذا صحت هذه التهمة ولابد انها كذلك فلها تفسيرها التاريخي الذي ينسحب على كل مجتمعات العصر الوسيط التي صدقت بحساب الفلك والنجوم وقدرة البعض على كشف الغيب وخرافات عديدة أخرى .

وقد لعبت المرأة القرمطية دورا بارزا في الحياة الاجتماعية فنحن نراها منذ نشأة القرامطة تشارك بجهدها في المعارك الحربية فيروي الطبري في احداث سنة ٢٩٤ هـ مايلي «وكان نساء القرامطة يطفن مع صبيانهم في القتلى والجرحى يعرضون عليهم الماء فمن كلمهم اجهزوا عليه»[6] . وحين اخذ زكرويه اخذت

---

(١) ميكال يان دي خويه ـ القرامطة ص ١٤٢ .
(٢) ابن تغري بردي ـ النجوم الزاهرة جـ ٣ ص ٢٢٤ .
(٣) ناصر خسرو ـ سفر نامة ص ٩٣ .
(٤) الطبري ـ تاريخ الأمم والملوك جـ ١١ ص ٣٩٩ .
(٥) مسكويه ـ تجارب الأمم ـ جـ ٢ ص ٥٨ .
(٦) الطبري ـ تاريخ الأمم والملوك جـ ١١ ص ٤٠٠ .

زوجته معه وكانت تدعمه وتؤازره وتشد من عزيمته حتى اخر لحظة[1] ويروي مصطفى غالب في كتابه عن القرمطة أحاديث كثيرة عن تنظيم نسائي قرمطي لكن معظم تلك الروايات وليدة خيال عقائدي وغير جديرة بالالتفات تاريخيا[2] .

وفي نظام الالفة الذي أنشأه حمدان قرمط لاحظنا وجود المرأة فيه الى جانب الرجل تتبرع بحليها وتقدم اجرة غزلها لدعم النظام الجديد : «وجمعت اليه المرأة كسبها من مغزلها وأدى اليه الصبي أجرة نطارته وحراسته للطير ونحوه ولم يبق في ملك أحد منهم غير سيفه أو سلاحه»[3] .

ولا غرابة ان نجد المرأة القرمطية كثيرة الحضور بعكس نساء المجتمعات الأخرى فالقرمطيات وريثات العقيدة الكيسانية التي اعطت اكثر من غيرها من الحركات مكانا طيبا للمرأة ويشير الطبري في تاريخه الى كيسانيات حولن دورهن الى معاهد لتخريج الثوار وقاعات مفتوحة دائما للنقاش العقائدي : «ان هند بنت المتكلفة الناعطية كان يجتمع اليها كل غال متطرف من الشيعة فيتحدث في بيتها وبيت ليلى بنت قمامه المزنية»[4] . ولا تثار قضية المرأة القرمطية الا ويثار معها اتهام المجتمع القرمطي باباحة النساء والأموال فيندر ان نجد كتابا من الكتب التي تحدثت عنهم دون ان نجد وصفا شيقا لما يدعى بليلة الامام أو ليلة الافاضة او ليلة التشويق او بدعة الماشوش وكل هذه الأسماء صفات لليلة يقال ان القرامطة يجتمعون فيها فيطفئون الأنوار ويباشر كل رجل المرأة التي تقع يده عليها دون تمييز .

ونقدم هنا رواية الحمادي اليماني كنموذج لهذه الروايات التي تدل على الكبت الجنسي لواضعيها : «ثم اقام بمذيخرة - يقصد علي بن الفضل - يحل المحرمات ويرتكب الفواحش وامر الناس باستحلال البنات والأخوات وكان يجمع

(١) ابن الأثير - الكامل جـ ٦ ص ١١٦ .
(٢) مصطفى غالب - القرامطة بين المد والجزر - ص ٩٦ وما بعدها .
(٣) المقريزي - المقفى الكبير في تراجم اهل مصر والوافدين عليها ص ٣٩٧ - زكار .
(٤) الطبري ج ٧ ص ١٥٣ - تاريخ الأمم والملوك .

اهل مذهبه في دار واسعة يجمع فيها الرجال والنساء بالليل ويأمر باطفاء السرج واخذ كل واحد من وقعت يده عليها وروى ان عجوزا محدودبة الظهر وقعت مع رجل منهم فلما تبين بها خلاها فتعلقت بثيابه وقال : لابد من حكم الأمير»[1] ويمكن فهم كل هذه الروايات من عبارة وردت عرضا عند ابن الجوزي يصف بها أخلاق القرامطة فيقول «ولا يجوز لأحد أن يحجب امرأته عن اخوانه»[2] .

ان هذه العبارة بحد ذاتها لا يمكن ان تحمل اكثر مما حملت فهي تعني على أبعد تقدير ان القرامطة كانوا على درجة من التحرر الاجتماعي سمحت لهم باحترام المرأة فلم يحجبوها ولم يمنعوها من الاختلاط بالرجال فكانت النتيجة ضريبة ثقيلة من الاتهامات الاخلاقية التي لها أول وليس لها آخر ، ولابد دائما من ثمن ما للخروج على تقاليد المجتمعات المتزمتة . وقد دفعت المرأة القرمطية هذا الثمن وأصرت على تحررها الاجتماعي وعلى مشاركتها الايجابية في بناء المجتمع ومشاركتها تلك لا يمكن ان توصم بالاباحية الا عند اصحاب النوايا السيئة من الكتاب والمؤرخين وليلة الاباحة التي تلصق بالقرامطة الصقت قبلهم ببابك الخرمي صاحب المبادىء الاشتراكية نفسها : «وقد بقي من البابكية جماعة يقال ان لهم في كل سنة ليلة يجتمع فيها رجالهم ونساؤهم فيطفؤون المصابيح ويتناهبون النساء ويزعمون ان من اخذ امرأة استحلها بالاصطياد»[3] .

وحاول بعض المستشرقين ان يربط بين ليلة الاباحة القرمطية وما قيل عن تحليل المحارم والتأثر بالديانات الشرقية القديمة كالزرادشتية التي كانت تبيح زواج المحارم[4] لكن القضية كما نراها لا تحتمل كل هذه التخريجات فالاتهام بالاباحية ليس الا بندا في قائمة طويلة من الاتهامات الصقها المؤرخون السنيون بالقرامطة وغيرهم من غلاة الشيعة بحيث ان نفس التهمة نراها تلصق بشكل أبشع بالنصيرية فيقال ان المرأة جزء من الضيافة المقدمة لكل راغب بالدخول في

(١) الحمادي اليماني ـ كشف اسرار الباطنية وفضائح القرامطة ص ٣٦ .
(٢) ابن الجوزي ـ القرامطة ص ٧٢ ـ صباغ .
(٣) ابن الجوزي ـ المنتظم ـ جـ ٥ ص ١١٤ .
(٤) ميكال يان دي خويه ـ القرامطة ـ ص ١٤٣ .

المذهب[1] .

ان كل ما وصل الينا من أخبار المجتمع القرمطي يثبت انه مجتمع متماسك أخلاقيا ولا اثر للانحلال فيه ولعلنا لو تتبعنا اثار الدس في الروايات الظاهرة الهدف من وضعها كالرواية التالية لاستطعنا ان نتجاوزها فهي تشي بكذب واضعيها ولا تحتاج الى تعليق «وحصل بقدومه ـ علي بن الفضل ـ مطر عظيم فأمر بسد الميازيب التي للجامع واطلع النساء التي سبين من صنعاء وغيرها وطلع المنارة ثم جعلوا يلقوهن الى الماء منكشفات عرايا فمن اعجبته اخذ بها الى المنارة وافتضها حتى قيل انه افتض عدة من البكور واثر ذلك الماء وتحقنه على السقف حتى يوجد اثر ذلك الى اليوم»[2] . ولا نستطيع ان نحكم بان تعدد الزوجات لم يكن شائعا عند القرامطة لكنه يبقى احتمالا وارد التصديق لأن كل أبناء ابي سعيد الجنابي من أم واحدة وكذلك اولاد زكرويه وعلي بن الفضل .

ورغم ان القرامطة من غلاة الشيعة فليس هناك ما يفيد بشيوع زواج المتعة في مجتمع قرامطة البحرين أو اليمن ولعل زواج المتعة أو ما يعرف بفتوى ابن عباس» [3] .

قد قلتُ للشيخِ لما طالَ محبسُهُ ... ياصاحِ هل لك في فتوى ابنِ عباس
وهل ترى رخصةَ الأطرافِ آنسةً ... تكونُ مثواك حتى مصدرِ الناس

لم يكن معمولا به الا في اوساط الشيعة الامامية التي يكن لها القرامطة احتقارا بينا[4] ومن جملة الاتهامات التي الصقت بالقرامطة تهمة الشذوذ الجنسي واللواط بالغلمان فوصف البيروني بعض تعاليم أبي زكريا الطمامي لقرامطة البحرين كالتالي «وسن لهم الفجور في الغلمان على ان لا يفرط في الايلاج ومن افرط في ذلك جر على وجهه أربعين ذراعا ومن امتنع من الغلمان ذبح عند

(١) الحسيني عبد الله ـ الجذور التاريخية للنصيرية ص ١٠٤ .
(٢) البهاء الجندي ـ قرامطة اليمن ص ١١١ .
(٣) احمد أمين ـ ضحى الاسلام ـ جـ ٣ ص ٢٥٨ .
(٤) مسكوية ـ تجارب الأمم جـ ١ ص ١٨١ .

القصاب[1]

وقد سبق التعرض لحادثة اغتيال أبي سعيد على يد غلامه الذي راوده عن نفسه في الحمام[2] . والملاحظ ان ابن الأثير يلصق التهم الثلاث - اباحة الفروج - نكاح المحارم - اللواط - بفرقة محمد بن علي الشلمغاني ولكنه يجعل اللواط مسببا عقائديا «وانه لابد للفاضل منهم ان ينكح المفضول ليولج النور فيه»[3] . ولا سبيل لنفي هذه التهمة فقد كان اللواط شائعا في كل مجتمعات الدولة العباسية المترفة في القرن الرابع وكان قد أتى من المشرق مع جيوش العباسيين الذين جاؤوا من خراسان ثم شاع واستقر[4] . ولم يكن التغزل بالغلمان والتعاطي معهم عيباً منذ العهد الرشيدي والنواسي .

اما عن شيوع اللواط بين قرامطة البحرين واليمن أكثر من غيرهم فتفسيره المقنع عند المقدسي الذي يخلط الجغرافيا بالأخلاق : «وكل بلد على بحر أو نهر فالزنى واللواطة فيه كثير مثل سيراف وبخارى وعدن»[5] .

وبالرغم من شيوع الدعارة في المجتمعات المجاورة للقرامطة فقد خلت اخبار مجتمعهم منها وكان جارهم اللدود عضد الدولة يأخذ ضريبة على العاهرات ويزعم انها حماية للرعية من عزاب الجند وكان يمتلك عقلية قواد حقيقي»[6] وكانت مدينة اللاذقية المجاورة لحمص عاصمة قرامطة الشام مشهورة بتنظيم داعراتها اللواتي كن يعملن لصالح المحتسب والمطران : «وما اختصت به مدينة اللاذقية ان المحتسب فيها كان يجمع القحاب والغرب المؤثرين للفساد من الروم وينادي على كل واحدة منهن ويتزايد الفسقة فيهن لليلة ثم يؤخذن الى الفنادق التي يسكنها

(١) البيروني - الاثار الباقية ص ٢١٣ .
(٢) ابن الاثير - الكامل جـ ٦ ص ١٤٧ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٤٢ .
(٤) ادم متز - الحضارة الاسلامية في القرن الرابع جـ ٢ ص ١٦٦ .
(٥) المقدسي - احسن التقاسيم - ص ٨٣ .
(٦) ادم متز - الحضارة الاسلامية في القرن الرابيع جـ ٢ ص ٧٤ .

الغرباء بعد ان تأخذ كل واحدة منهن خاتما يسمى خاتم المطران ليكون حجة بيدها من تعقب الوالي وان وجد خاطىء مع خاطئة من غير خاتم المطران عوقب»[1] ولا يمكن ان ننفي عن القرامطة رغم كل الاسس الطليعية التي قام عليها مجتمعهم جريمة امتلاك الرقيق فقد كان عند قرامطة البحرين «ثلاثون الف عبد زنجي وحبشي يشتغلون بالزراعة وفلاحة البساتين»[2] لكن هذا الرقيق كان قطاعا عاما كما يتضح من الرواية .

ومع وجود هذا العدد الضخم من الرقيق لا نلمح أي خبر عن عمليات خصاء العبيد في الدولة القرمطية وكان المسلمون يتهربون من الخصاء لحرمته ويتركون هذه المهمة لليهود والنصارى لخصي عبيدهم وتهيئتهم للخدمة ولم يؤثر عن القرامطة تعذيب الاسرى أو التنكيل بهم وكانوا متسامحين الى اقصى الحدود مع اسراهم مع ان كل الظروف كانت تدفعهم الى عكس ذلك فخصمهم الرئيسي الخليفة المعتضد كان سفاحا حقيقيا وكان يتفنن في تعذيب أسراه كان يسد أنف الأسير واذنيه وفمه وينفخه ويبقيه على تلك الحال حتى تخرج روحه من دبره[3] . وكان اخوانهم في العقيدة الفاطميون يسلخون خصومهم وهم أحياء ويحشونهم بالتبن ويصلبونهم[4] لكن الروح القرمطية المفعمة بالتسامح وحب الناس كانت تأبى اللجوء الى هذه الأساليب الخسيسة من الانتقام .



---

(١) المرجع السابق .
(٢) ناصر خسرو ـ سفرنامة ـ ص ٩٣ .
(٣) المسعودي ـ مروج الذهب جـ ٨ ص ١١٦ .
(٤) المرجع السابق ج ٨ ص ١٦٠ .

الجزء الثاني

الفصل الأول۔ شعراء القرامطة ومصادرهم

الفصل الثاني۔ اغراض الشعر القرمطي

الفصل الثالث خصائص الشعر القرمطي

الفصل الأول

شعراء القرامطة ومصادرهم

تمهيد :

يروى عن ثمامة بن أشرس أنه قال : شهدت رجلا يوما من الأيام وقد قدم خصما الى بعض الولاة فقال : أصلحك الله ناصبي - رافضي جهمي مشبه مجبر قدري يشتم الحجاج بن الزبير الذي هدم الكعبة على علي بن أبي سفيان ويلعن معاوية بن أبي طالب فقال له الوالي : ما أدري مما أتعجب من علمك بالانساب أو من معرفتك بالمقالات فقال : أصلحك الله ما خرجت من الكتاب حتى تعلمت هذا كله[1] .

ويخيل للباحث في أدب القرامطة أن المنسوب لهم من شعر ونثر لا يقل تخليطا عن شهادة صاحب ثمامة بن أشرس لذا لابد من الاتفاق قبل الخوض في الشعر القرمطي على تحديد دقيق للشعراء القرامطة . . من هم ؟ أين عاشوا ومتى

(١) الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد ج ٧ ص ١٤٦

وكيف نستدل على قرمطيتهم وفي سبيل ذلك لابد من تحليل وافٍ لعلاقة القرمطة بالتصوف لاسيما وأن مابين أيدينا من نصوص يشير صراحة الى أن الحلاج كان من أبرز شعراء المدرسة القرمطية عكس الشائع عنه .

كذلك لابد من ايضاح علاقة شعراء بلاط سيف الدولة بالفكر القرمطي لأن شبهة القرمطة تحوم فوق رأس اكثر من واحد منهم كالرفاء والناشىء والمتنبي . واذا كان حلف سيف الدولة مع القرامطة مدخلا لحل بعض اشكالات الأدب القرمطي فان المدخل الثاني هو حلف القرامطة مع البريديين حكام البصرة التي تضم الخبز أزرى وابن لنكك والمفجع البصري وغيرهم من شعراء الاتجاه القرمطي .

وبعد تقديم التوضيح الكافي لهذا الثالوث السري المتمثل في حلف ـ البحرين ـ حلب ـ البصـرة والذي سنطلق عليه اسم محاور التمرد ، يمكن تقسيم شعراء القرامطة الى عدة فئات :

أ ـ القرامطة الخلص «العلنيون» .
ب ـ القرامطة السريون .
ج ـ الأنصار .

لكن قبل هذا وذاك لابد من القاء نظرة على مصادر الأدب القرمطي التي سيتم الاعتماد عليها في فصول النثر والشعر .

مصادر الأدب القرمطي :

يمكن تقسيم مصادر الأدب القرمطي الى مجموعات ثلاث :

أ ـ كتب التواريخ
ج ـ كتب العقائد
د ـ كتب الأدب .

أ ـ كتب التواريخ :

يظل الطبري المتوفى سنة ٣١١ هـ أقدم من كتب عن القرامطة وفي كتابه المسمى بـ تاريخ الأمم والملوك نصوص لابأس بها عن شعر القرامطة ونثرهم ويليه تلميذه عريب بن سعد القرطبي المتوفى ٣٧٠ هـ الذي وضع ذيلا لكتاب استاذه سماه الصلة ، وأضاف اليه بحثا قيما عن قرامطة البحرين وفي نفس الفترة تقريبا وضع المسعودي المتوفى ٣٤٤ هـ كتابيه «التنبيه والاشراف ، ومروج الذهب وفيها معلومات جمة عن قرامطة الشام والعراق كما أن بمروج الذهب نصوصا شعرية قرمطية اكثر مما لدى الطبري وتلميذه . ويكفي أن نعلم ان المسعودي هو الوحيد بين كتاب التواريخ الذي أشار الى التحاق الشاعر البصري الخبز أرزى بأبي طاهر القرمطي بالبحرين[1] ومن مؤرخي هذه الفترة ثابت بن سنان الصابي المتوفى سنة ٣٦٥ هـ صاحب كتاب تاريخ أخبار القرامطة الذي نشره سهيل زكار في مطلع السبعينيات بعد استلامه للمخطوط من أستاذه برنارد لويس في لندن .

يلي هؤلاء مسكويه المتوفى ٤٢١ هـ الذي وضع كتاب تجارب الأمم وكان أمينا لمكتبة الصاحب بن عباد والواضح أن مسكويه اتكأ على ثابت بن سنان في كل ما يرويه عن القرامطة بما في ذلك ايراد النصوص الأدبية نفسها .

ويجيء أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي في القرن الخامس والسادس ١ ت ٥٩٧ ، ليكمل هذه السلسلة من كتاب التواريخ فيضع «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم وبجزئيه الخامس والسادس اهتمام خاص بالحركة القرمطية وهجوم شنيع عليها لكنه برغم ذلك يبقى أحد المصادر المهمة في دراسة الأدب القرمطي ، لاسيما وأنه يشير احيانا الى مذهب الذين ينتقلون من الدنيا ، مما يساعد الباحث على تحديد هويتهم العقدية ، مثله في ذلك مثل ابن خلدون في العبر وابن كثير في البداية والنهاية .

---

(١) المسعودي ـ مروج الذهب ج ٤ ص ٣٥٣ .

ويتوج ابن الأثير المتوفى ٦٣٠ هـ في كتابه «الكامل» مرحلة ناضجة من الكتابات حول القرامطة ، ويقدم في تاريخه بعض النصوص التي توفق بين ما كتبه الطبري وثابت بن سنان الصابي الأكثر تخصصا في قرامطة عصره . ويلحق به المؤرخ الحلبي ابن العديم المتوفى ٦٦٦ هـ في كتابه «بغية الطلب في تاريخ حلب» وعنده معلومات كثيرة يتفرد بها ولاسيما عن قرامطة الشام في عهد سيف الدولة الحمداني .

وبالرغم من أن أهم ثورات القرامطة قامت بين حمص وحماه فان المؤرخ الحموي أبا الفداء لا يعتمد عليه كثيرا في هذا المجال فليس في كتابه عن تاريخ حماه ما يغني الباحث في أدب القرامطة .

ويمكن ادراج كتب الجغرافية والرحلات تحت مجموعة التواريخ ، وأهم الكتب في هذا المجال كتاب ابن حوقل المتوفى ٣٨٠ هـ المعروف باسم (صورة الأرض) والمنشور في ليدن ١٨٣٨ م .

ويعد كتاب ناصر خسرو القيم سفرنامة من المصادر الرئيسية لفهم المجتمع القرمطي والعقائد القرمطية لكنه لا يغني كثيرا في الأدب . ولا يمكن أن نغفل الاشارة الى مصادر تاريخية أقل أهمية ، كتاريخ الخلفاء للسيوطي ، وتاريخ ابن القلانسي ، واخبار مصر لعز الملك المسبحي المصري ، والمختار في ذكر الخطوط والآثار للقاضي محمد بن سلامة الشافعي ، وتواريخ اليمن لنجم الدين عمارة ، وعلي بن الحسين الخزرجي .

ويقع في مرحلة متوسطة بين هؤلاء ومن قبلهم المقريزي المتوفى ٨٤٥ هـ ولاسيما في كتابيه المقفى الكبير في أخبار مصر والوافدين عليها ، واتعاظ الحنفا في أخبار الأئمة الفاطميين الخلفا ، وهو من الكتاب الذين يخلطون التاريخ بالعقائد لكننا فضلنا أن ندرجه بين كتاب التواريخ لأن كتابيه الصق بهذا الموضوع . والشيء نفسه يقال عن عماد الدين ادريس المتوفى ٨٧٢ صاحب كتاب عيون الأخبار أهم تواريخ الاسماعيلية .

وآخر من اعتمدنا عليهم من المؤرخين هو ابن المحاسن بن تغري بردى المتوفي ٨٧٤ هـ صاحب الكتاب المعروف «النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة» . ومن كتب التواريخ غير المنشورة مخطوط بجامعة كمبردج يحمل اسم «الفتح المبين في أخبار السادات البوسعيديين» وهو كتاب عن أئمة عمان د. سليل بن زريق . ويحمل المخطوط رقم Add 2892 وليس رقم 183 كما نص على ذلك سيكال يان دي خويه[١] وقد اعتمدنا على هذا المخطوط في ضبط قصيدة علي بن المقرب العيوني في هجاء القرامطة ، وغير ذلك من المعلومات الغريبة احيانا كادعاء المؤلف بأن أبا سعيد الجنابي كان من أئمة عمان[٢] .

ب ـ كتب العقائد :

اقدم كتب العقائد في المكتبة العربية كتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري المتوفي ٣٢١ هـ وهو كما تقول ريتا عوض[٣] استنادا الى عبد الرحمن بدوي ـ أول مصدر يتعرض لبحث النواحي الدينية في عقائد الفرق الاسلامية . ولا يقدم هذا الكتاب جديدا للباحث في أدب القرامطة وعقائدهم ، مثله في ذلك مثل معاصره نسبيا أبو الحسن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي المتوفي ٣٧٧ هـ صاحب كتاب «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع والزيغ وهو يرد على القرامطة وكأنه يخاطب أشباحا وهمية دون أن يكلف نفسه عناء تقديم أي نص من النصوص التي يرد عليها .

ومن كتاب القرن الرابع الذين لم تصل الينا كتبهم مباشرة ولا نعرف بالتحديد تاريخ وفاتهم اثنان استندت اليهما كل كتب العقائد والأدب في الفترة اللاحقة أولهما أبو عبد الله بن رزام الذي حفظ ابن النديم في فهرسته بعض أجزاء من كتابه ، وثانيهما الشريف أخو محسن الذي ضاع كتابه[٤] لكنه وصل من خلال

(١) ميكال يان دي خويه ـ القرامطة ـ ص ١٨٥ .

(٢) الفتح المبين ـ مخطوط بجامعة كسبردج الورقة ١٠٢ .

(٣) مجلة الباحث العدد ١١ نيسان ١٩٨٠ .

(٤) عبد الرحمن بدوي ـ مذاهب الاسلاميين ـ ج ٢ ص ١٨٤ .

مصدرين موسوعيين هما المقريزي والنويري . وينتمي أخو محسن هذا الى الاشراف العلويين ، ويعود بنسبه الى جعفر الصادق ، لكننا مع كل هذا الشرف لا نكاد نعرف عنه الا اسمه مما يدل على أنه من مغموري الامامية . ويلي هذه الكتب العقائدية تاريخيا كتاب «تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد» لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني الأسد أبادي المتوفى ٤١٥ هـ وهو كسابقيه لا يقدم مادة ذات قيمة للباحثين في تاريخ الأدب . ويتزامن معه كاتب هام من كتاب العقائد والفرق هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي المتوفي ٤٢٩ هـ وصاحب كتاب «الفرق بين الفرق» الذي حفظ فيه بعض الرسائل الهامة المتبادلة بين قادة القرامطة .

وفي فترة عبد القاهر يبرز كتاب غريب الشأن قليل القيمة كثير التخليط هو «كشف اسرار الباطنية وأخبار القرامطة» لمحمد بن مالك بن أبي الفضائل المعروف بالحمادي اليماني ، ولا نعرف تاريخ ولادته ولا وفاته لكن من النص نستنتج أنه كان معاصرا للخليفة الفاطمي المستنصر ٤٢٧ هـ - ٤٨٧ هـ - ويفترض بهذا الكتاب أن يكون رواية شاهد عيان عن المجتمع القرمطي ، لأن صاحبه كما يقول في المقدمة انخرط في صفوفهم ثم خرج لينبه المسلمين الى اخطارهم ، لكننا نكتشف من الوقائع أنه كان منخرطا مع الصليحيين وهم يختلفون عن القرامطة ، كما بينا في بحثنا عن قرامطة اليمن . ويأتي بعد هؤلاء الامام أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي المتوفى ٥٠٥ هـ وهو الذي يقول عنه أبو بكر الطرطوشي «ليس على بسيط الأرض من هو أكثر كذباً منه »[1].

وللغزالي كتاب المستظهري أو فضائح الباطنية وهو الذي كتبه للخليفة المستظهر مثبتا حقه في الامامة والنفاق فيه واضح لهذا السبب . كما أن للغزالي رسالة غير منشورة في بيان الفرق الاثنين والسبعين والرد عليهم وقد عثرت على نسخة من هذه الرسالة مخطوطة في مكتبة بلدية الاسكندرية وتحمل الرقم ١٨٦٣٥ ، ٦٤٣٤د وقد قمت بتصويرها لنشرها مستقبلا مع مجموعة نصوص قرمطية نادرة .

---

(١) احمد الشرباصي . الغزالي والتصوف الاسلامي ص ١٢٧ .

وعاصر الغزالي اثنان من كتاب الملل والنحل أحدهما أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفي ٤٥٨ هـ وله الكتاب المشهور باسم الملل والنحل . اما الثاني فهو علي بن احمد بن حزم المتوفى ٤٥٩ وكتابه يعرف باسم «الفصل في الملل والأهواء والنحل» والكاتبان لا يظهران اهتماما خاصا بالناحية الأدبية ، انما يكتفيان بالقاء بعض الضوء على العقيدة ، ورغم ذلك تبقى فائدتها كبيرة في مجال دراسة النثر القرمطي .

ويقدم كتاب الشيعة الاثني عشرية معلومات تكمل معلومات كتاب العقائد السنة وأول هؤلاء النوبختي المتوفى ٣١٠ هـ في كتابه «فرق الشيعة» وأبو عمر ومحمد بن عزيز الكشي صاحب «معرفة أخبار الرجال» ولم يصل الينا منه شيء لكن بعض معلوماته تسربت من خلال النجاشي المتوفى ٤٥٠ هـ والطوسي المتوفي ٥٨٨ هـ . ورغم العداء الاسماعيلي القرمطي الذي ظهرت أول آثاره في تخريب سلمية وآخرها في غزو الحسن الأعصم لمصر ووصوله الى أبواب القاهرة ، فان كتب الدعاة الاسماعيليين تقدم مادة لابأس بها عن القرامطة . وأقدم كتب الاسماعيلية في هذا المجال كتاب القاضي نعمان المتوفى ٣٠٢ هـ المعروف باسم «افتتاح الدعوة وابتداء الدولة «ويليه في الأهمية كتاب «تأويل الدعائم» لقاضي قضاة المعز النعمان بن محمد حفيد السابق والمتوفى ٤٧٠ هـ ويشير عبد الرحمن بدوي في مذاهب الاسلاميين[1] الى مجموعة مؤلفين اسماعيليين هم أبو حاتم الرازي المتوفى ٣٢٢ وعبد الله بن أحمد النسفي البردغي المتوفى ٣٣١ وحميد الدين احمد الكرماني اوائل القرن الخامس وابراهيم الحسن الحامدي المتوفى ٥٢٢ هـ والداعي علي بن الحسين بن حنظلة المتوفي ٦٢٦ هـ ، وحسن بن نوح وغيرهم .

ولم نستطع بالطبع الافادة من كتابات هؤلاء عن القرامطة لأن أغلب الكتب المشار اليها لم تنشر بعد .

ج ـ كتب الأدب :

لقد رأيت ان ادرج كتب الوفيات في مجموعة الأدب وليس في مجموعة

(١) عبد الرحمن بدوي ـ مذاهب الاسلاميين ج ٢ ص ١٨٨ ـ ٢١٥ .

التواريخ كما هو متبع ، لأن هذه الكتب عنيت بالناحية الأدبية للمنتقلين من الدنيا بحيث يمكن اعتبار «وفيات الأعيان» لابن خلكان و «فوات الوفيات» لابن شاكر الكتبي ، من أهم المصادر التي تقدم نصوصا أدبية لرجالات القرامطة .

كذلك أدرجت في المجموعة الأدبية تاريخ بغداد للخطيب البغدادي لأنه في حقيقة الأمر تاريخ أدب وليس تاريخ سياسة ، كذلك الحال في عقد الجمان للعيني الذي لا يزال مخطوطا . وهناك ثلاث نسخ من هذا الكتاب في كل من باريس واستانبول والقاهرة ولقد اعتمدت في بحثي على مخطوطة القاهرة التي تحمل الرقم ١٥٨٤ تاريخ .

ومن الكتب التي عنيت بأدب الشيعة الغالية ، كتاب الموشح للمرزباني ، الذي كان يخلط التشيع بالاعتزال ، وهو الوحيد الذي نسب بعض الأبيات الى قائد قرامطة الشام صاحب الناقة ، يليه من حيث الأهمية الثعالبي المتوفى ٤٢٩ هـ في «يتيمة الدهر» الذي ترجم فيه لشاعر قرمطي مجهول هو سليمان بن حسان النصيبي مع نصوص وافية لكل من السرّي الرفاء والخبز أرزي وابن لنكك . وعني الثعالبي عناية خاصة بأشعار الفقراء والمكدين . وبعد الثعالبي يقفز اسم ياقوت الحموي صاحب «معجم الأدباء» المتفرد بتقديم نصوص لابراهيم بن أبي عون الساعد الأيمن لابن ابي العزاقر وقيمة معجم الأدباء الثانية أن صاحبه ـ يصحح كثيرا من المعلومات الواردة عند ابن الجوزي عن القرامطة ويصرح بأنه لا يصح الاعتماد عليه لأنه كثير التخليط[1] ويعد فهرست ابن النديم من أهم الكتب الأدبية التي حفظت أسماء كتب القرامطة الأوائل كعبدان ودندان ، كما أنه افرد فصلا خاصا هو الفن الثاني من المقالة الخامسة لمتكلمي الشيعة الامامية والزيدية ، وبين هؤلاء كثير من القرامطة الاقحاح الذين تستروا بمذاهب الشيعة .

ومن كتب الأدب التي عنيت بالقرامطة كتاب النويري المتوفى ٧٣٢ هـ نهاية الأرب في فنون الأدب . والقسم الخاص بالقرامطة من هذا الكتاب لم يطبع بعد . وهناك ثلاث مخطوطات منه ، واحدة في باريس تحت رقم ١٥٧٦ وتبدأ بالورقة

---

(١) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء ج ٧ ص ١٣ .

٤٧ والثانية في استانبول ولم أطلع عليها لكن برنارد لويس نقل عنها في كتابه «أصول الاسماعيلية»[١] أما النسخة الثالثة من هذا المخطوط والتي اعتمدت عليها اعتمادا رئيسيا فهي نسخة القاهرة وتحمل الرقم ٥٤٩ معارف .

وبالرغم من أن نهاية الأرب موسوعة أدبية الا أن النويري صرف همه للناحية العقائدية ولم يقدم لنا أي نص يساعد على دراسة أدب القرامطة نثرا وشعرا .

ومن الكتب ذات الاتجاه الأدبي التي لمست بعض جوانب القرامطة كتاب ابن منجب الصيرفي المتوفى ٥٤٢ والمعروف باسم «الاشارة الى من نال الوزارة . وكتاب ابن الطقطقي المولود ٦٦٠ «الفخري في الاداب السلطانية والدول الاسلامية» وكتاب ابن حجر العسقلاني المتوفى ٨٥٣ «رفع الاصر عن قضاة مصر» .

وهذه الكتب بلا استثناء خلطت القرامطة بالاسماعيليين لذا أسقطنا الاعتماد عليها لهذا السبب ، ولعدم وجود ما تنفرد به ، وتجدر الاشارة الى أنني احيانا نسبت بعض نصوص الأدب القرمطي الى مراجع حديثة لأن اصولها لم تقع تحت يدي ، أو لأن أصحابها لم يشيروا الى مصادرهم .

واضافة الى الكتب الحديثة المذكورة في الفصل الأول من هذا الكتاب هناك مجموعة مقالات نشرها غويار وماسينيون وبلاشير في مطلع هذا القرن . وهناك الوثائق التي عثر عليها غريفيني في اليمن سنة ١٩٠٥ مع نتف متفرقة عند دوزي ومامور برنس وشتروطمان ومينورسكي ودي ساسي وسترن وكراوس ودي فريميري وهو ليستي وهودكسن . وقبل هؤلاء جميعا ايفانوف أبرز الكتاب في هذا المجال بعد ماسينيون وميكال يان دي خويه .

وأغلب مقالات هؤلاء يمكن الرجوع اليها في دائرة المعارف الاسلامية وخصوصا مقال ماسينيون عن القرامطة الذي اصبح مرجعا لكل الباحثين في

---

(١) Bernard Lewis the origins ofismailism p. 7 .

تاريخ القرامطة[1] .

وبعد هذه النظـرة السريعة على مصادر الأدب القرمطي ننتقل لايضاح العلاقة بين القرمطة والتصوف .

القرمطة والتصوف :

يقول الامام الشافعي : «لو أن رجلا تصوف أول النهار لا يأتي الظهر حتى يصير أحمق . . وما لزم أحد الصوفية أربعين يوما فعاد عقله اليه أبدا»[2] . ويمثل هذا القول زبدة الموقف الرسمي الديني والسياسي من التصوف في مرحلته المتوسطة حين نجحت أيديولوجية الدولة في تحويل التمرد الضوفي الثوري الى مجموعات من الزهاد والمجاذيب والحمقى والممسوسين ، لذا يجب أن نمتلك شجاعة مضاعفة حين نفكر بنقض هذه الصورة واعادة التصوف الى أصوله التمردية الأولى حين كان أحد أشكال المعارضة القوية للأنظمة الاقطاعية وشبه الاقطاعية في القرون الوسطى . وقد تابع المفكر الألماني فردريك انجلز أشكال المعارضة الثورية كافة في تلك القرون شرقا وغربا ، فلاحظ أنها بدون استثناء عبرت عن نفسها في أشكال الهرطقة والتصوف والانتفاضات المسلحة»[3] ، وهذا يعني ان التصوف في بداياته كان ثوري الطابع ، وحين التقت خطوط القرامطة والمتصوفة في منتصف القرن الثالث للهجرة لم يكن التصوف قد تحول الى تمجيد للفقر والحزن ، ولم يكن المتصوفة في ذلك الوقت قد بدأوا بتصديق الأحاديث الموضوعة التي تعدهم بنعيم العالم الاخر قبل الاغنياء أصحاب الثروات المعجلة : «يدخل الفقـراء الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام ونصف يوم»[4] واذا نجحنا في توضيح الطابع الثوري لحركة التصـوف في بداياتها ، وعرفنا أن نميز الخطوط التي تربطها بغلاة الشيعة نكون قد قطعنا نصف الطريق لايضاح العلاقة بين القرمطة

(١) L. Massignon «Karmatians» Encyclopaedia of islam Leyden 1927 Vol 11 p. 769.

(٢) محمد ياسر شرف ـ غارودي ـ وسراب الحل الصوفي ص ١٤٣ .

(٣) حسين مروه ـ النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ج ١ ص ٨٣٧ .

(٤) عبد الكريم بن هوازن القشيري ـ الرسالة القشيرية ـ ص ٢٠٩ .

والتصوف . أما النصف الثاني فتوضحه سيرة الحلاج وملابسات سجنه ومحاكمته بتهمة الخروج على الدين كما قيل وبتهمة الخروج على الدولة كما تثبت وثائق المرحلة .

يقول طيب تيزيني في تحليله للظاهرة الصوفية انها «انطلقت من نقطة أساسية تمثل خطا مشتركا بينها وبين الفكر المادي آنذاك ، هذه النقطة هي مجابهة الواقع الاقطاعي وايديولوجيته المناهضة للتقدم الاجتماعي وللفكرالانساني»(١) ثم يتابع تحليله فيستنتج «الصوفية الاسلامية شكل خجول من أشكال الفكر المادي الهرطقي لكنها لم تكن قادرة على استيعاب المشكلة التي طرحتها وهي تحرير الانسان»(٢) وقد ترتب على هذا العجز أن ظلت الصوفية الاسلامية تتأرجح لمدة قرنين من الزمان بين الفكر المادي والفكر المثالي ، قبل أن تحسم المعركة لصالح الثاني بقوة ضغوط السلطة الزمنية والدينية ، فتحول التصوف الى شطح وطعام وصبحبة أحداث ، وغير ذلك مما هو شائع في حلقات التصوف حتى يومنا هذا .

وقبل طيب تيزيني لاحظ المستشرق السوفياتي أ . ماكوفلسكي أن مذهب وحدة الوجود الحلاجي أو الباتيئية الشرقية كما يطلقون عليه «كان تعبيرا عن احتجاج ونقمة الجماهير المسحوقة ضد الاقطاعية»(٣) واذا كان الطعن سهلا بهذا المستشرق لأنه ينتمي الى دولة ذات أعلام حمراء فالأفضل أن نخفف المسألة ونشير الى المستشرق هاملتون جب الذي لمس الصلة بين التصوف والفئات الشعبية من عمال الريف والحرفيين(٤) .

لقد ارتبط التصوف دائما بالجياع والفئات الدنيا من المجتمع التي ارتبطت مصالحها دائما بالتمرد على الوضع القائم عكس الطبقات المرفهة المتخمة التي كان يهمها استقرار الأوضاع القائمة واستمرارها .

---

(١) طيب تيزيني ـ مشروع رؤوية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص ٤٠٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٤١٠ .
(٣) أ . ماكوفلسكي ـ موجز تاريخ الفلسفة ـ ج ١ ص ٢٦٨ .
(٤) حسين مروة ـ النزعات المادية ـ ج ١ ص ١٣٧ .

ولو اننا غيرنا كلمة الحكمة بكلمة الثورة في قول ذي النون المصري «لا تسكن الحكمة معدة ملئت طعاما» (١) لما جانبنا الصواب في ربط التصوف باصوله التمردية الأولى وانتشاره بين فئات المسحوقين من زراع الريف وصناع المدن وتشي التسمية منذ بدايتها بهذا الجانب الطبقي الاجتماعي للحركة منذ أن أطلق اسم أهل الصفة على فقراء الرسول ﷺ .

وفي الحديث عن واثلة بن الأسقع قال : كنت من أصحاب الصفة وما منا أحد عليه ثوب تام قد اتخذ العرق في جلودنا طوقا من الوسخ والغبار» (٢) وكان النبي اذا أمسى وزعهم بين بعض الميسورين من أصحابه ليتولوا اطعامهم طعام العشاء . فاذا قيل ان الاسم مشتق من الصفوانة فالصفوانة نوع من البقل وهو طعام الفقراء أيضا» (٣) .

ورغم ان الصوف لباس الفقراء في الأحوال العادية فقد انتبه علي زيعور الى أن الصوف في تاريخ المسلمين كان يلبس في مناسبتبن : أولاهما عند التهيؤ للثورة والتضحية بالذات ، والثانية في حالة تنفيذ حكم الاعدام بالثائرين على الدولة. كما في حالتي يزيد بن الهلب والوالي عبد الجبار» (٤) . لذلك لا نستغرب حين نعلم أن أول فرقة حملت اسم الصوفية كان أصحابها من الّذين يعارضون السلطان في أمره «وهم جماعة عبدك الصوفي الذين ثاروا بالاسكندرية سنة ١٩٩ هـ» (٥)

ولن نستغرب ايضا اذا علمنا أن أول صوفي في التاريخ الاسلامي وهو ابو هاشم الكوفي ، اتهم بفساد العقيدة وسوء المذهب والابتداع (٦) . واذا تركنا

(١) عبد الكريم بن هوازن القشيري - الرسالة القشيرية ص ١٥ .
(٢) عبد الرحمن بدوي - تاريخ التصوف الاسلامي ص ١٢٨
(٣) المرجع السابق ص ٩
(٤) علي زيعور - العقلية الصوفية ونفسانية التصوف ص ٣٩
(٥) ادم متز - الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ج ٢ ص ٢١
(٦) عبد الرحمن بدوي - تاريخ التصوف الاسلامي ص ٦٤

مجموعة هذه الحقائق التي لا تحتاج الى تعليق وانتقلنا الى مناقشة الجانب النظري من فكر المتصوفه الأوائل لهالنا أن نرى انهم كانوا اكثر خطرا على الدولة من قوة القرامطة المسلحة ، لأن استبدال العقائد الدينية الشرعية الملزمة للجميع بعلاقة ذاتية قائمة على التأويل الفردي للايمان يسقط الاعتراف بالسلطة الشرعية . فعقيدة الحلول تجعل من الصوفي المجتهد الها ، وهذا يعني أنه أعلى مرتبة من ظل الله على الأرض ، أو نائبه في العباد الذي هو الخليفة . وبتكاثر الآلهة تنمحي الحدود بين السماء والأرض ويصبح الخليفة كالامام كالنبي شيئا زائدا عن الحاجة . وقبل هذا التفسير الطويل فهم يعرضون سلامة الدولة للخطر حين يجعلون للارادة الانسانية ما للارادة الالهية من قدرات .

وقد أدرك الخلفاء العباسيون خطورة هذا الطرح النظري سياسيا فقمعوا المتصوفة المتمردين كالحلاج والشبلي ، وشجعوا تصوف الجنيد الذي كان كما يقال أبدن من وقعت عليه العين ، ومع ذلك فقد كان يدعى الجوع والاعراض عن الدنيا[١] والجنيد صاحب كل هذا الشحم التاريخي هو رائد المتصوفة الذين انسحبوا من الحياة الاجتماعية بحثا عن الخلاص الفردي .

وكان لسياسة التسامح الديني التي اختطها المتصوفة منذ البداية والتي جرى التصريح بها لاحقا عند ابن عربي والسهروردي وجلال الدين الرومي أثر كبير في جمع شتات أصحاب العقائد المختلفة من المحرومين المتناثرين على هامش المجتمع العباسي وعند هذه النقطة أيضا التقوا بطلائع الفكر القرمطي الرامية الى نفس الغايات والمعتمدة على العناصر نفسها .

وقد وضع ادونيس على طريقته الاسلوبانية الخاصة المسألة في صيغة أخرى فعد الصوفية وجها فكريا للقرامطة : «والقرمطية والصوفية تهدمان . . القرمطية تجاوز لاقتلاع الفرد الذي يمثله الدين بشكله السلطوي والصوفية تجاوز لهذا الاقتلاع الذي يمثله الدين بشكله الشرعي الفقهي[٢] ولا يغيب عن البال تكميلا

---

(١) ادم متز ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ج ٢ ص ٤١
(٢) محمد جمال باروت ـ الشعر يكتب اسمه ص ٨١

لهذه الاطروحة أن القرامطة احتقروا الفقهاء احتقارا بالغا وسخروا سخرية مرة من تفسيراتهم للقرآن، فرابعة العدوية نفسها المعروفة بالاعتدال بين المتصوفة سمعت مقرئا يقرأ «ان أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون» فقالت ساخرة : مساكين اهل الجنة في شغل هم وأزواجهم[1] والتفسير الشائع لقوله تعالى فاكهون يعني انهم يفضون الابكار اللواتي منحهم الله اياهن في الجنة .

ومادام الاتفاق كاملا على الجذر الانقلابي للتصوف فان ربط التصوف بالشيعة الذي هو الخطوة الثانية لربطه بالقرمطة ، يصبح اكثر سهولة لأن الوثائق التاريخية التي تشير الى علاقة التصوف بغلاة الشيعة اكثر من الحصر ، وأشهر من تنبه الى ذلك ابن خلدون في مقدمته فقال : «حتى لقد جعلوا ـ المتصوفة ـ مستند طريقهم في لبس الخرقة أن عليا رضي الله عنه ألبسها الحسن البصري وأخذ عليه العهد بالتزام الطريقة . . وفي تخصيص هذا بعلي دونهم ـ الصحابة ـ رائحة من التشيع قوية يفهم منها ومن غيرها مما تقدم دخولهم «في التشيع وانخراطهم في سلكه»[2] .

وفي الكوفة مهد التشيع ومهد التصوف اقترنت الظاهرتان وتطورتا معا منذ منتصف القرن الثاني[3] لكن هذا لا ينفي وقوف بعض أئمة الشيعة المسالمين موقفا لا يتسم بالتشجيع كالامام الرضا الذي يؤثر عنه قوله «لا يقول بالتصوف أحد الا لخدعة أو ضلالة أو حماقة ، واما من سمي صوفيا للتقية فلا اثم عليه»[4] ولا يستغرب هذا الموقف من الامام الرضا الذي مثل مع جعفر الصادق خط الاعتدال في المدرسة الشيعية ، وقد كان لهما نفس الموقف من الشيعة الغلاة كأبي الخطاب لاسدي وغيره ، وهذا يؤكد علاقة التصوف بغلاة الشيعة بدل أن ينفيها .

وينص صاحب كتاب حديقة الشيعة على كره معتدلي الشيعة للمتصوفة لأنهم من غلاة الطائفة «هذه الطائفة الضالة سواء منهم الحلولية أو الاتحادية هم

(١) عبد الرحمن بدوي ـ شطحات الصوفية ص ٢٦
(٢) ابن خلدون ـ المقدمة ص ٢٩١
(٣) علي زيعور العقلية الصوفية ونفسية التصوف ص ٥٣
(٤) عبد الرحمن بدوي ـ تاريخ التصوف الاسلامي ص ٦٥

من الغلاة[١] . ومادام المتصوفة قد اتفقوا مع القرامطة على التشيع وعلى الغلو فيه والخروج على أئمة الزمان فما الذي يمنع من تنسيق الجهود لاسقاط الخلافة .

وسيرة الحلاج تجيبنا عن هذا السؤال اجابة واضحة بالايجاب وما كل هذه المقدمة الطويلة الا لاسقاط حجة ماسينيون الذي رأى في تهمة الحلاج بالقرمطة مؤامرة من مؤنس قائد المقتدر بالرغم من ان اسم مؤنس الخادم لم يرد في كل أخبار الحلاج ومحاكمته التي استغرقت سبعة أشهر ، ولا في أخباره في سجنه الذي استغرق تسع سنين .

ويستحق ماسينيون كل هذا العناء ، لأنه رائد في الدراسات القرمطية ، والأهم من ذلك فهو راهب حلاجي ، صرف نصف عمره العلمي منقبا في أخبار الحسين بن منصور وشعره ، لكنه لم يستطع ، أو لنقل انه لم يصدق ان شاعره المفضل يمكن أن يكون متورطا في حركة «غوغاء ورعاع ، كحركة القرامطة . وهنا يلعب مفهوم النخبة والتعصب لبعض الأفكار دوره في حجب بعض الحقائق الواضحة وضوح الشمس لاصحاب المنطق العلمي الحيادي .

لقد أجمعت كتب التواريخ والأدب والعقائد على قرمطية الحلاج ، لكن ماسينيون لم يشأ ان يصدق لقناعة غريبة استقرت في ذهنه ، وفي أذهان مستشرقين اخرين بضرورة التفريق بين القرامطة والمتصوفة واذا كان المنطق لا يجدي في هذه المواقف فان الوقائع تفرض منطقها الذي لا سبيل الى رفضه .

والوقائع او الوثائق اذا شئنا الدقة تفيد بما لا يقبل الشك بأن الحلاج حوكم وأدين بتهمة التآمر على قلب نظام الدولة ، وأشهر على الملأ أنه واحد من دعاة القرامطة وصلب بهذه التهمة .

والنص الخاص بذلك يرد بصيغ مختلفة عند العيني[٢] ، وابن كثير[٣] ،

(١) المرجع السابق ص ٦٦
(٢) العيني - مجلد ٢ ج ١٨ - الورقة ١٨٥
(٣) ابن كثير - البداية والنهاية - مجلد ٧ ج ١١ ص ١٤٣

وابن الجوزي[1] ، وعريب بن سعد القرطبي[2] ، وابن تغري بردي[3] ، بما لا يدع المجال للاجتهاد في التشكيك بواحد أو أكثر من هؤلاء المؤرخين مختلفي المشارب والميول ، وهم موزعون تاريخيا بين من عاصر الحدث كعريب بن سعد صاحب الصلة ، وبين من كان بينه وبين الحدث ثلاثة قرون كابن تغري بردي .

يقول صاحب الصلة : «وقبض بالسوسي على الحسين بن منصور الحلاج . . وأخذت له كتب ورقاع فيها أشياء مرموزة ثم حمل الى مدينة السلام على جمل ومعه غلام على جمل آخر مشتهرين ، ونودي عليه هذا أحد دعاة القرامطة فاعرفوه[4] ويرد هذا النص بحرفيته تقريبا في المنتظم[5] ، في حين أن ابن كثير يربط بين الحلاج وأبي طاهر القرمطي وشخص ثالث كمجموعة تآمرت لافساد الشرائع وقلب نظام الحكم[6] . أما العيني فيصف صلبه رابطا اياه بعقيدته : «وصلب وهو حي في الجانب الشرقي من بغداد وعليه جبة عودية ونودي عليه هذا أحد دعاة القرامطة فاعرفوه[7] .

ويقدم ابن تغري بردي رواية مشابهة في احداث ٣٠١ هـ «وفي يوم الاثنين سادس شهر ربيع الأول أدخل الحسين بن منصور المعروف بالحلاج مشهرا على جمل الى بغداد وصلب وهو حي بالجانب الغربي وعليه جبة عودية ونودي عليه هذا أحد دعاة القرامطة ثم أنزلوه وحبس وحده في دار ورمى بعظائم»[8] .

اما أن الحلاج قرمطي الدعوة فهذه قضية مسلم بها تاريخيا كما يتضح من هذه النصوص ، ولا مجال للتشكيك بكل هؤلاء لكنني سأنتقل بالبحث خطوة

(١) ابن الجوزي ـ المنتظم ـ ج ٦ ص ١٢٢
(٢) عريب بن سعد القرطبي ـ الصلة ص ٣٥
(٣) ابن تغري بردي ـ النجوم الزاهرة ـ ج ٣ ص ١٨٢
(٤) عريب بن سعد القرطبي ـ الصلة ـ ص ٣٥
(٥) ابن الجوزي ـ المنتظم ـ ج ٦ ص ١٢٢
(٦) ابن كثير ـ البداية والنهاية ـ مجلد ٧ ج ١١ ص ١٤٤
(٧) العيني ـ عقد الجمان ـ مجلد ٢ ج ١٨ ورقة ١٨٥
(٨) ابن تغري بردي ـ النجوم الزاهرة ـ ج ٣ ص ١٨٢

أخرى تحتاج الى شجاعة كبيرة ، فسأفترض ان الحلاج هو نفسه الداعي القرمطي الأول حسين الأهوازي الذي ألب الناس بسواد الكوفة ثم هرب واختفى نهائيا من كتب التواريخ . ولا يقوم هذا الافتراض على نواح شكلية لأن اسمه الحسين ، ولأنه قادم من خوزستان ، مولود في البيضاء بالأهواز فقط ـ وهذه أمور لها قيمتها ـ بل لأن المنطق التاريخي وبعض الدلائل ، تؤيد هذا الافتراض .

فلنأخذ الأمور حسب تسلسلها محللين مغزى الغامض منها حين تقتضي الضرورة ذلك .

ولد الحلاج سنة ٢٤٤ هـ وانتقل الى البصرة وهو بحدود العشرين [١] اي في سنة ٢٦٤ هـ في أوج ثورة الزنج ، وفي البصرة أقام الحسين بن منصور في حي تميم من قبيلة مجاشع النزاعة الى الثورة [٢] . وهذا الحي يجاور حي بني عقيل بن أبي طالب الذي قيل ان الحسين الأهوازي نزل فيه قبل ساباط بني نوح بعسكر مكرم . وشارك الحلاج في ثورة الزنج شابا ، ومع انفضاض الثورة غاب عن البصرة ، ولم يظهر في بغداد الا في أواخر الثمانينات أي بعد القضاء على أول انتفاضة قرمطية في السواد ، وبعد تفرق جمع الذين شكوا بدرا الطائي الى الخليفة بسبب تستره على القرامطة [٣] . وقبل ان ننتقل بالافتراض خطوة أخرى نذكر بأن صاحب القرامطة التقى بصاحب الزنج ، ولم يتفقا [٤] والخطوة التالية أكثر خطورة من سابقتها لأن الصفات التي اعطيت للحسين الأهوازي ـ زاهد . . ورع . . حلو الحديث . . بهي الطلعة ، حسن الوجه ، لطيف الهيئة ، عليه الهيبة والوقار ـ تنطبق تمام الانطباق على صفات الحلاج التي وصفه بها محمد بن خفيف السمرقندي حين زاره في سجنه [٥] .

---

(١) سامي خرطبيل ـ اسطورة الحلاج ص ١٥
(٢) عبد الرحمن بدوي ـ شخصيات قلقة في الاسلام ص ٦٥
(٣) ميكال يان دي خويه ـ القرامطة ص ٢٢
(٤) الطبري ـ تاريخ الامم والملوك ج ١١ ص ٣٦٠
(٥) سامي خرطبيل ـ اسطورة الحلاج ص ٢٠

ويجب أن لا ننسى ان قرامطة السواد قاموا برشوة الوالي للسكوت عنهم واستمالة الولاة واصحاب السلطان ، وهذا اسلوب حلاجي كما سنلاحظ من سيرته في بغداد . لقد غاب الحسين الاهوازي تماما عن مسرح التاريخ بعد هربه من الوالي الاقطاعي الهيصم سنة ٢٧٨ هـ فما الذي يمنع من أن يكون هو نفسه الحلاج ؟ وقد عاد متنكرا بعدها الى بغداد والتنكر أيضا أسلوب حلاجي سري اتقنه بمهارة فائقة ، ونص عليه كل الذين تعرضوا لسيرته «وكان بالأوقات يلبس المسوح ، وبالأوقات يمشي بخرقتين ، مصبغ ، ويلبس بالأوقات الدراعة والعمامة ، ويمشي بالأوقات بالقباء على زي الجند[1] . والتنكر عنده لا يشمل السمت والهيئة فقط ، بل يرقى الى تبديل الأسماء «الا انه لما رجع كانوا يكاتبونه من الهند بالمغيث ومن بلاد الصين وتركستان بالمقيت ، ومن خراسان بالمميز ، ومن فارس بأبي عبد الله الزاهد ، ومن خوزستان بالشيخ حلاج الاسرار وكان ببغداد قوم يسمونه المصطلم ، وبالبصرة قوم يسمونه المجيب»[2] . وقصة هذه الأسماء الحركية تتكرر في محاكمة فرع اخر من القرامطة هم جماعة ابن ابي الفراقر الشلمغاني الذي كان ينتحل اسم بشر ويطلق على ابن أبي عون في مكاتباته اسم مرزوق الثلاج «واعترف بأن كتاب الحسين بن علي بن القاسم اليه وان ما على عنوانه صحيح ، وأنه هو بشري ، وأن مرزوقا الثلاج هو الحسين بن قاسم ، وكتب ذلك بخطه واشهد جماعة من العدول على ما اعترف به[3] ، وفي هذه الفترة الغامضة يسافر الحلاج كثيرا ولا يستقر في مكان ، ثم يعود الى بغداد سنة ٢٩٢ هـ فنراه فجأة مستشارا سريا لابرز قائد عسكري ، هو الحسين بن حمدان . ويلاحظ ماسينيون باقتدار يحسد عليه من ربط مجموعة نصوص بأن المشتركين في ثورة ابن المعتز الاصلاحية كانوا يعدونه قطبا ومرشدا للحركة[4] . وحين طلب بعد فشل الثورة سنة ٢٩٦ هـ فر الى الاهواز ولم يقبض عليه الا في سنة ٣٠١ هـ حيث حمل الى بغداد وأشهر على جمل وصلب ونودي عليه بأنه احد دعاة القرامطة . ومن تلك

---

(١) ماسينيون ـ أربع رسائل عن الحلاج ص ٣٠ ـ رسالة ابن باكويه
(٢) المرجع السابق ص ٣٢
(٣) ياقوت الحموي ـ معجم الادباء ج ١ ص ٢٤٩
(٤) ماسينيون ـ المنحنى الشخصي لسيرة الحلاج ص ٧٠

السنة حتى اعدامه سنة ٣٠٩ هـ أقام معززا مكرما في دار الخلافة كسجين فوق العادة يكاتب القواد ويزوره الأصدقاء ، وتتدخل رموز مهمة في القصر لحمايته من أعدائه ، وفي هذه السنوات ثارت فتنة وفتحت السجون وهرب من فيها باستثناء الحسين بن منصور[١] .

وقبل أن ننتقل للاجابة عن ثلاثة أسئلة مهمة ، ننقل عن ابن النديم هذا الوصف الذي قدمه للحلاج : «كان جاهلا مقداما مدهورا جسورا على السلاطين مرتكبا لعظائم الأمور يروم انقلاب الدول ، يظهر مذاهب الشيعة للملوك والصوفية للعامة»[٢] .

ان هناك ثلاثة أسئلة اذا امكن الاجابة عنها انجلى الاطار الغامض المحيط بصورة هذا الرجل . . أول هذه الأسئلة لماذا استعفى الوزير علي بن عيسى من مناظرة الحلاج وثاني هذه الأسئلة لماذا استمات حامد ابن العباس في سبيل الحصول على نص فقهي يدين الحلاج لقتله استنادا اليه . أما ثالثها وأهمها فهو ما الذي كان في تلك الرسائل التي صودرت من اصحاب الحلاج قبل اعدامه . ويجيب نص غامض لابن زنجي عن شطر من السؤال الأول يقول ابن زنجي «ولما انتشر كلام الدباس وأبي علي الأوراجي في الحلاج بعث به المقتدر الى ابي الحسن علي بن عيسى ليناظره ، فأحضره مجلسه وخاطبه خطابا فيه غلظة ، فحكى في ذلك الوقت انه تقدم اليه وقال له فيما بينه قف حيث انتهيت ولا تزد عليه شيئا ، الا قلبت الأرض عليك، وكلاما في هذا المعنى فتهيب علي بن عيسى مناظرته واستعفى منه ونقل حينئذ الى حامد[٣] .

ان هذا التهديد المبطن ليس تهديدا بكرامات الصوفية والا لالقى علنا في المجلس وليس «فقال له فيما بينه» انه تهديد حليفين اشتركا معا في أمور غامضة في الفترة السابقة ، فعلي بن عيسى كان احد اقطاب ثورة ابن المعتز الاصلاحية ،

---

(١) عبد الرحمن بدوي ـ شخصيات قلقة في الاسلام ص ٧٥
(٢) ابن النديم ـ الفهرست ص ٢٦٩
(٣) ماسينيون ـ أربع رسائل عن الحلاج ـ ص ٥ رسالة ابن زنجي

ونفي بعدها الى واسط وهو أول من كاتب القرامطة في عهد المقتدر واتهم بهم في محاكمة طويلة حفظها ياقوت[1] ،وكان ابو طاهر القرمطي حين تهيأ لغزو بغداد قد اعلن مناديه بأنه سيفتحها وسيستكتب علي بن عيسى ويستعمل على الشرطة أبا الهيجاء الحمداني وتجيب الوقائع عن جزء هام ايضا من السؤال الثاني فقد استمات حامد بن العباس لادانة الحلاج في أثناء محاكمته التي استمرت سبعة اشهر[2] ، وكان يؤتى به يوميا فيسأل فلا يزيد على الشهادتين ، وأنه من الموحدين ، وهكذا الى أن وقع في الشهر الثامن ، فأفتى بمسألة الحج النظري . وهذه نقطة نذكر نصها كاملا هنا ، لأنها البذرة التي بنى عليها أبو حيان التوحيدي رأيه في الحج العقلي ، وهو ـ كما سنرى لاحقا ـ أحد القرامطة المتأخرين الذين أسهموا اسهاما فعالا في كتابة «رسائل اخوان الصفا» وسوف نستعين بالنص من رسائل ماسينيون لانه يرد بالصيغة نفسها في بقية كتب التاريخ والأدب .

في ذلك اليوم المشهود قرأ القاضي أبو عمر على الحلاج النص التالي من أحد كتبه التي صودرت من اصحابه وهو «ان الانسان اذا اراد الحج ولم يمكنه أفرد في داره بيتا لا يلحقه شيء من النجاسة ولا يدخله احد ومنع من تطرقه ، فاذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام ، فاذا انقضى ذلك وقضى من المناسك ما يقضى بمكة مثله ، جمع ثلاثين يتيما وعمل لهم اسرى ما يمكنه من الطعام ، وتولى خدمتهم بنفسه ، فاذا فرغوا من اكلهم وغسل ايديهم ، كسا كل واحد منهم قميصا ودفع اليه سبعة دراهم ، فاذا فعل ذلك قام له مقام الحج ، فلما قرأ هذا الفصل التفت ابو عمر القاضي الى الحلاج ، وقال له من أين لك هذا ؟ قال : من كتاب الاخلاص للحسن البصري ، فقال ابو عمر: كذبت يا حلال الدم قد سمعنا كتاب الاخلاص للحسن البصري بمكة وليس فيه شيء مما ذكرته ، فلما قال أبو عمر : كذبت يا حلال الدم قال له حامد اكتب بهذا . . .[3] .

وأول ما نلاحظه على هذا النص ، قدرة الوزير وقضائه على التزوير أو على

---

(١) ياقوت الحموي ـ معجم الادباء ـ ج ٢ ص ١٤٤

(٢) بروكلمان ـ تاريخ الأدب العربي ـ ج ٢ ص ٨٥

(٣) ماسينيون ـ اربع رسائل عن الحلاج ص ١١ رسالة ابن زنجي

التعامل معه ان كان قد صدر عن الحلاج فليس هناك كتاب للحسن البصري بهذا الاسم[1] . وليس هذا هو التزوير الوحيد في هذه المحاكمة ، فهناك شاهدة مزورة هي بنت السمري[2] التي فند أحمد امين شهادتها في الجزء الثاني من ظهر الاسلام ، ولاحظ أنها ومجموعة شهود آخرين احضروا خصيصا واستخدموا للايقاع بالحلاج بطرق ملتوية ، اضطر اليهاالوزير المزور حينما لم تنفع الاستقامة ، والاسلوب المباشر ، ولاكمال الجواب عن هذا السؤال سأشير الى قضية لم يسبق التطرق اليها وهي علاقة الحلاج بابن أبي العزاقر الذي أعدم بعده بـ ١٣ عاما بالتهمة نفسها وقد كتب الحلاج طاسين الأزل من كتاب الطواسين ، بمناسبة ظهور دعاية الشلمغاني الذي حضر مع حامد من واسط حين حضر لتقلد الوزارة ، وكان الشلمغاني هذا مستشارا لحامد بن العباس[3] اذن فالذي كان مهتما باعدام الحلاج هو الشلمغاني نفسه ، لأن حامدا لم يكن اكثر من شخص تافه ، جاهل ، قليل الدراية بهذه الشؤون . وتعود هذه العداوة ـ كما أعتقد ـ الى صراع داخل الحزب القرمطي في بغداد ، دفع الحلاج ثمنه ، خصوصا اذا لاحظنا أن أول من شكك بالحلاج ودفع الى محاكمته هو ابو علي الاوراجي[4] وهو نفس الشخص الذي سيقدم المتنبي الى بدر عمار في طبرية ، وبدر بن عمار كان عامل ابن رائق على السواحل ، وابن رائق هو امير امراء بغداد الذي راسل القرامطة حين كان سجينا ، وأول من استخدمهم في جيشه وولاهم المسؤوليات الجسام في الجيش والدولة[5] ونستطيع بعد هذا الاستطراد أن نعود للاجابة عن السؤال الثالث وهو محتويات الرسائل التي ضبطت عند اصحاب الحلاج . . عمليا لا أحد يعرف ما بها على مستوى التفاصيل لكن من وصفها يمكن التخمين «وكانت في الكتب الموجودة عجائب من مكاتباته أصحابه النافذين الى النواحي وتوصيتهم بما

---

(١) سامي خرطبيل ـ اسطورة الحلاج ص ١٤٣
(٢) المصدر السابق ص ١٤٠
(٣) عبد الرحمن بدوي ـ شخصيات قلقة في الاسلام ص ٧٩
(٤) طه حسين ـ مع المتنبي ص ١١٦
(٥) تفصيلات تعامل ابن رائق مع القرامطة في مروج الذهب ج ٤ ص ص ٣٨١ ـ ٣٨٣ ـ وتجارب الأمم ج ١ ص ٢٦٧ والعبر لابن خلدون ج ٣ ص ٤٠٧

يدعو الناس اليه وما يأمرهم به من نقلهم من حال الى أخرى ، ومرتبة الى مرتبة ، حتى يبلغوا الغاية القصوى وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم ، وأفهامهم وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم وجوابات لقوم كاتبوه بألفاظ مرموزة لا يعرفها الا من كتبها ومن كتبت اليه ، ومدارج فيها ما يجري هذا المجرى وفي بعضها صورة فيها اسم الله تعالى مكتوب على تعويج ، وفي داخل ذلك التعويج مكتوب علي عليه السلام كتابة لا يقف عليها الا من تأملها[1] .

القسم الأول من الوصف ينطبق تمام الانطباق على عقائد القرامطة وأساليب عملهم التي حللناها في فصل عقائدهم ، والقسم الثاني يشير بلا لبس الى شيفرة سرية يتعاطى بها قوم ضليعون في التآمر ، وليس مجموعة متصوفة منشغلين بالعبادات ، أما القسم الثالث فتأكيد من تأكيدات عديدة على طبيعة المتآمرين وانتسابهم الى غلاة الشيعة واستطيع الان رسم تصور توضيحي لكل هذه الأحداث : لقد أقام الحلاج في البصرة بعد قدومه من قريته بالأهواز وشارك في ثورة الزنج فنضجت تجربته ، وهناك اتصل بطريقة ما بأحد مؤسسي الدعوة القرمطية ، وبعد فشل الثورة ، تابع الحلاج عمله مع المؤسسين الأوائل للقرامطة ، وأرسل داعية الى السواد ، فنظم حمدان وعبدان ، ثم فر من المنطقة بعد أن انكشف أمره ، وتنكر عدة سنين ليظهر في بغداد بصورة جديدة . وقد سبقني عبد الفتاح عليان صاحب كتاب قرامطة العراق الى القول بأن القرامطة اتجهوا الى العمل الفكري والتنظيري بعد فشل الثورات المتلاحقة التي قاموا بها ، وهو عين ماكان يقوم به الحلاج في بغداد بغض النظر عن مظاهر الزهد التي احاط بها نفسه ، فقد كان معروفا أن بعض الزنادقة من الغلاة الخطابية أو غيرهم اخفوا أنفسهم تحت مظهر الزهد[2] ويسهل هذا التصور معرفتنا أن للحلاج كتبا في السياسة اكثر مما له في التصوف . ويمكنني تقسيم حياة الحلاج الى مرحلتين : مرحلة السياسي المتمرد صاحب الفكر الانقلابي الذي لا يعرف الاستقرار ، ومرحلة الحلاج المفكر صاحب التجربة الناضجة الذي أتيح له أن يلعب ببلاط

---

(١) ماسينيون اربع رسائل عن الحلاج ـ ص ٧ رسالة ابن زنجي .

(٢) محمد مصطفى هدارة ـ اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني ص ٢٨٩

الخلافة في بغداد دورا لا يقل أثرا عن الدور الذي لعبه راسبوتين في بلاط القياصرة ويتجلى ذلك في تأثيره الرئيسي على الأرملة القوية أم المقتدر[1] . ومن سجنه الذي هو دار الخلافة واصل الحلاج خدمة مخططه الكبير بذكاء فائق لسهولة اتصاله بالقواد والكتاب من السجن .

وحين دب الصراع داخل الحزب القرمطي بين قيادة تاريخية تقليدية يمثلها الحلاج ، وقيادة شابة جديدة يمثلها ابن ابي العزاقر ، انتصر جناح ابن أبي العزاقر حين خدمته الظروف بتسلط الشلمغاني على حامد بن العباس ، ولغياب أغلب القوى العسكرية التي كان يستند اليها الحلاج عن بغداد بعد انسحاب الحسين بن حمدان عن العاصمة .

لقد اراد ماسينيون ان يجعل من الحلاج شهيدا مسيحيا لاعتقاده بالتأثيرات المسيحية على التصوف الاسلامي ، لكن كل هذه الوقائع تأبى الا أن تسجل الحلاج كأحد شهداء المسيرة القرمطية . واذا احتج قائل بكتابات الحلاج وشعره فان أغلب كتابات التأمل تعود الى مرحلة السجن . وحين يعزل انسان عن العالم الخارجي لمدة تسع سنوات لابد أن يكتب هذا النوع من الكتابات ، أما أشعاره الزهدية فمن السهل ردها الى مصادرها الاساسية ، ولا نغالي اذا قلنا ان ثلاثة أرباع ديوانه منسوب اليه ولم يقل من ذلك حرفا من ذلك على سبيل المثال لا الحصر قوله[2] :

كانت لقلبي أهواءٌ مفرقةٌ فاستجمعت مذ رأتك العين أهوائي

هذه المقطوعة لمحمد بن داود الأصفهاني الظاهري أما قوله[3]

أريدُك لا أريدُك للثواب ولكني أريدك للعقاب

(١) الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٣٤
(٢) الحسين بن منصور الحلاج الديوان ٦٧
(٣) المصدر السابق ص ٦٨

فهو بيت من مقطوعة معروفة لابي يزيد البسطامي المتوفي قبله بنصف قرن . والمقطوعة التي اولها[1]:

متى سَهَدَتْ عيني لغيرِك أوَ بكت فلا أعطيت ما مَنّيت وتمنت

منسوبة لسمنون المحب بن حمزة البصري - اما قوله[2]:

بالسِّرِ إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماءُ البائحينَ تُباحُ

فللسهر وردي المقتول شهاب الدين بن يحيى بن حبشي ، واما المقطوعة التي تبتدىء بقوله : [3]

الوجدُ يُطْرِبُ مَنْ في الوجدِ راحتُهُ والوجدُ عندَ وجودِ الحقِّ مفقودُ

فلصاحبه وعدوه الجنيد البغدادي .

وينسب قوله[4]:

ليس التصوفُ حلةً وتكلُّفاً وتقشفاً وتواجُداً بصِياح

لأبي نصر السراج المعروف باسم طاووس الفقراء .

أما قوله[5] :

أما والذي لدمى هلّلا ومن خصَّ أهلَ الولا بالبِلا

فهو لابن غانم المقدسي عز الدين محمد بن عبد السلام المرسي الانصاري الواعظ .

(١) المصدر السابق ص ٧٠
(٢) المصدر السابق ص ٧٣
(٣) المصدر السابق ص ٧٥
(٤) المصدر السابق ص ٧٣
(٥) لمصدر السابق ص ٨٥

وينسب قوله[1] :

أنعِي اليك نفوساً طاحَ شاهدُها فيما ورا الحيثِ يُلقى شاهدُ القِدم

لأبي الحسين النوري أحمد بن محمد المعروف بابن البغوي والمتوفي قبل اعدام الحلاج باعوام خمسة .

وتنسب النونية التالية للعتابي أبي عمرو كلثوم بن عمرو وأحيانا للامام زين العابدين[2] :

إني لأكتمُ مِنْ عِلمي جـواهرَهُ كي لا يرى العلمَ ذو جهلٍ فيفتتنا

أما المقطوعة الهائية المنسوبة له والتي أولها[3] :

وبدا له من بعدِ ما اندملَ الهوى بـرقٌ تـألّقَ مُـوهَنـاً لَمعـانُـه

فهي لابي عبد الله العلوي محمد بن صالح بن الحسن الثائر بسويقة قرب المدينة أيام المتوكل . .

ومن هذه الأمثلة السريعة ، يتبين لنا ان كل زهديات الحلاج وتصوفه ألصقت به بعد أن أعدم وتحول الى اسطورة صوفية ، فنسب اليه كل مافيه رائحة تصوف بالمفهوم الذي استقر مؤخرا .

وبعد أن اوضحنا علاقة القرمطة بالتصوف لحل اشكالية نسبة الحلاج الى القرامطة ، ننتقل الى توضيح علاقة حلف البحرين بحلب والبصرة ذلك التوضيح الذي سيساعدنا على اكتشاف شاعر قرمطي آخر ، هو المتنبي ، وشعراء قرامطة اقل شهرة كالخبز أرزي ، وابن لنكك ، والمفجع البصري ، وسنطلق على هذا الحلف الثلاثي اسم «محاور التمرد» .

---

(١) الحسين بن منصور الحلاج الديوان ص ٨٧

(٢) المصدر السابق ـ الديوان ص ٨٩

(٣) المصدر السابق ـ ص ٩٠

محاور التمرد :

حين مر المقدسي بالبصرة في منتصف القرن الرابع شاهد على مدخلها ديوانا للقرامطة وديوانا للديلم[1] مما يدل على أنها كانت واقعة تحت الاشراف المشترك للبويهيين وقرامطة البحرين .

ومنذ اشتداد ساعد أبي طاهر القرمطي وقطعه لطريق الحج أول مرة سنة ٣١٢ كان يطمح اليها لذا طلب من الخليفة المقتدر بواسطة أبي الهيجاء الحمداني توليته أمور البصرة ، فاعتذر الخليفة عن ذلك مما تسبب في الكوارث اللاحقة التي انتهت بمهاجمة مكة واقتلاع الحجر الأسود . وبعد ذلك التاريخ كان للقرامطة نفوذ دائم مباشر وغير مباشر على هذه المنطقة المخطورة على حب التمرد ويصف ماسينيون اهلها مقارنة بالكوفة فيقول : «كان العرب الذين استوطنوا البصرة من بني تميم مفطورين على النقد لا يؤمنون الا بالواقع ، كلفوا بالمنطق في النحو والواقع في الشعر والنقد في الحديث وكانوا على مذهب أهل السنة مع جنوح الى المعتزلة والقدرية . أما العرب الذين استوطنوا الكوفة فكانوا اليمانية اصحاب مثل وتقاليد يستهويهم الشواذفي النحو والخيال في الشعر والظاهر في الحديث وكانوا على مذهب الشيعة مع ميل للمرجئة»[2] .

واذا كانت بيئة الكوفة العقلية هي التي وجهت مسلم بن الوليد الى مذهب البديع[3] فان نزعة الشك المتأصلة في البصريين انتجت كل ذلك الأدب الانقلابي الذي قيض له ان يغير الكثير من المفاهيم الأدبية السائدة نتيجة لتأثير الفرق الاسلامية ذات الاتجاه المادي كالدهريين والباطنيين والمعتزلة[4] .

---

(١) المقدسي ـ أحسن التقاسيم ـ ص ١٢٦

(٢) Massignon encyclopaedia of islam «TASA Woof».

(٣) يوسف خليف ـ حياة الشعر في الكوفة ص ٦٩٧

(٤) احمد كمال زكي ـ الحياة الأدبية في البصرة ص ١٠٣

واضافة الى ذلك كان المجتمع البصري ذا اكثرية نبطية[1] والنبط كما تبين لنا كانوا المادة الأولى لحزب القرامطة .

وفي ذلك الجو الذي يعد مثالا صارخا للتفاوت الطبقي انتجت البصرة شعراء الجوع كأبي الشمقمق وابي فرعون الساسي والخاركي وغيرهم من شعراء الفقر الذين كانوا طلائع أدب المكدين والساسانيين في تجلياتهم اللاحقة على يد الأحنف العكبري .

وفي بيئة البصرة العقلية التي تلاقحت فيها ثقافات فارس واليونان والعرب اكتسب الناس مزاجا خاصا للتمرد على السلطان والمطالبة دائما بتغييرات اكثر جذرية لصالح السواد الأعظم من السكان .

وكانت ثورات البصرة على الخلافة اكثر حدة من ثورات الكوفة ، واطول عمرا ، يتضح ذلك من حركة الزط الذين أجبروا بكاملهم على الرحيل عنها ، ثم ثورة الزنج التي كانت اكبر حركة بعد ثورة المختار ، تنطلق من اسس طبقية واضحة المعالم . وفي خلال حروب الموفق مع صاحب الزنج ، خربت البصرة تماما ، واصبح خراب البصرة من الأمثلة الشعبية السائرة الى اليوم .

وما ان استتب الأمن قليلا حتى ظهر القرامطة وكثيرون منهم كانوا مع صاحب الزنج كشيلمة الكاتب الذي شواه المعتضد على النار ولم يقر على أحد من أصحابه[2] وكانت البصرة أول هدف طمع فيه قرامطة البحرين ، لذا سارع الخليفة الى تحصينها وانفاق ١٤ ألف دينار على تقوية أسوارها[3] وخصها دائما بأقوى القواد خشية سقوطها في يد القرامطة .

ونتيجة عجزهم عن الاستيلاء عليها عسكريا في البداية اكتفى القرامطة ببسط نفوذهم المعنوي عليها ، فكان بداخلها حزب قوي يساندهم ، ومخبرون كثر

(١) المرجع السابق ص ١٢٢
(٢) الطبري ـ تاريخ الأمم والملوك ج ١١ ص ٣٤٢
(٣) المصدر السابق ج ١١ ص ٣٦٠

ينقلون أخبارها ساعة بساعة . وقد أجبر أنصارهم البريديين ولاة البصرة على أن يتحالفوا مع البحرين ، وان يكونوا جزءا مكملا للدولة القرمطية ، بدليل أن أي خلاف داخلي بين البريديين أنفسهم كان يحل في هجر عند أبي طاهر القرمطي[1] وكان هناك اعتراف شبه رسمي بسلطة القرامطة على البصرة . ويحدثنا ابن الاثير في حوادث سنة ٣٣٦هـ بأنه حين سار معز الدولة مع المطيع لله الى البصرة لاستنقاذها من يد أبي القاسم البريدي ، وسلكوا البرية اليها ، فأرسل القرامطة الى معز الدولة ينكرون عليه مسيره في برية البصرة بغير أمرهم[2] وحين حسم القضاء وتمكن معز الدولة من البصرة هرب البريدي الى القرامطة في هجر[3] ثم تطورت الأمور فوقعت البصرة تحت السيطرة المشتركة للقرامطة والديلم حسب رواية المقدسي الآنفة الذكر . ونستطيع أن نستنتج استنادا الى ذلك ـ بأن الشعراء والأدباء اصحاب النزعة القرمطية لم يكن يضيق عليهم بالبصرة بسبب طبيعتها العقلية ووقوعها في دائرة النفوذ القرمطي .

وحين كان يتم التعرض لأحد هؤلاء الشعراء لسبب أو لآخر ، كان يسارع بالذهاب الى البحرين كما حصل مع الخبز أرزي حين هجا البريدي وساءت علاقته به فلحق بأبي طاهر حسب رواية المسعودي[4] . واذا كانت علاقة البصرة بالبحرين واضحة بسبب القرب الجغرافي ، فان علاقة البحرين بحلب ، والقرامطة بالحمدانيين ، هي التي تحتاج الى جهد اكبر لربط تفاصيلها . كانت بيئة حلب العقلية لا تقل تحررا عن بيئة البصرة لقربها من مراكز الحضارة الرومانية في المنطقة . وقد اشتهرت حلب منذ مرحلة مبكرة بكونها مركزا مهما من مراكز الزنادقة[5] والانتساب الى الشيعة الغالية كان وُحده دليلا على الزندقة كما مر بنا . وهكذا وجد أصحاب الفكر الحرفي الجو الحضاري لهذه المدينة وفي بعدها عن

---

(١) ابن خلدون ـ العبر ج ٣ ص ٤١٦
(٢) ابن الأثير ـ الكامل ج ٦ ص ٣٢٥
(٣) ابن تغري بردي ـ النجوم الزاهرة ج ٣ ص ٢٩٥
(٤) المسعودي ـ مروج الذهب ج ٤ ص ٣٥٣
(٥) عبد الرحمن بدوي ـ من تاريخ الالحاد في الاسلام ص ٣٩

مركز الخلافة مكانا مناسبا للاقامة والتفرغ للانتاج العقلي . وما ان استولى عليها سيف الدولة المتشيع حتى حولها الى عاصمة ثقافية تضاهي بغداد بمن وجد فيها من الأدباء والشعراء والفلاسفة والنحاة والمتكلمين . وكانت عصابة سيف الدولة كما يسميها أبو حيان[1] من حملة مشعل الفكر المتحرر من القيود الدينية والزمنية ومعظمهم من أصول طبقية بسيطة فمنهم الخياط كالسري الرفاء ودلال الفواكه كالو أواء الدمشقي ، ومنهم الطباخ ككشاجم .

والملاحظ في تاريخ الملاحدة المسلمين أنهم جميعا من أصول طبقية بسيطة ، وأن الفقر سبب أساسي من الأسباب التي دفعتهم للتمرد على السلطات السماوية والأرضية يفسر ذلك قول ابي العلاء[2] :

كم عاقلٍ عاقلٍ أعيتْ مذاهبُهُ وجاهلٍ جاهلٍ تلقاهُ مرزوقا
هذا الذي تركَ الأوهامَ حائرةً وصيّر العالِمَ النحرير زِنديقا

ويمكن اعتبار ابن الريوندي أسطع مثال يعبر عن هذه الحقيقة فقد قيل انه وقف عند رجل يبيع الباقلاء فنظر الى رجل غني اشترى منه باقلاء وأكل لبها ورمى قشرها ، ومضى من غير حمد ولا شكر ، فأتى بعده رجل فقير فكان يلتقط القشور ويأكلها حامد الله شاكرا له فاقترب منه ابن الريوندي وصفعه صفعة محرقة وقال : ما تجرأ الله علينا معشر المساكين الا منك ومن أمثالك اذا علم منكم الشكر على أكل القشور[3] .

وابن الريوندي هو نفسه صاحب البيتين الشائعين[4] :

قسمت بينَ الورى معيشتَهُم قِسمةَ سكران بيّن الغلط

---

(١) احمد امين ـ ظهر الاسلام ج ١ ص ٢٣٤
(٢) عبد الأمير الأعسم ـ تاريخ ابن الريوندي الملحد ص ٢٠٢
(٣) عبد الأمير الأعسم ـ تاريخ ابن الريوندي الملحد ص ٢٤٣
(٤) المرجع السابق ص ١١٤

لـو قَسَّمَ الرزقَ هكـذا رجـلٌ   قُلنـا لـه قـد جُنِنْتَ فـاستعط

ومن الغريب أن اغلب مؤرخي عقائد الفرق الغالية كالقرامطة والملاحدة تمثلوا حين الحديث عنهم بأبيات المتيم الافريقي التالية التي تنسب خطأ الى المتنبي[1] :

تلومُ على تركِ الصلاةِ حليلتي   فقلتُ اغربُي عن ناظري أنتِ طالقُ
فـوالله لا صـليتُ لله مفلسـاً   يصلِّي له الشيخُ الجليلُ وفائقُ
ولا عجبا ان كان نوح مصليا   لان لـه قسرا تـدينُ الخـلائقُ
لماذا أصلي؟ أين مالي ومنزلي   واين خيـولي والحِلي والمناطقُ
أصلي ولا فِترٌ من الأرض يحتوي   عـليـه يمـيـني إنـني لمـنـافقُ
بلى إنْ عليٌّ الله وسَّعَ لم أزَلْ   أصلي له مالاحَ في الجوِّ بارق[2]

ولعل ماركس قد أصاب كبد الحقيقة بقوله «ان التعاسة الدينية هي في شطر منها تعبير عن التعاسة الواقعية[3] وقد كانت تركيبة عصابة سيف الدولة مثار شبهات الأوائل قبل الأواخر ، فاذا استطعنا توضيح صلته بالقرامطة ، حللنا نصف اشكالية نسبة بعض شعراء بلاطه الى القرامطة وعلى رأسهم المتنبي .

ويحاول شوقي ضيف ان يجعل من اقامة المتنبي عند سيف الدولة دليلا على نفي قرمطيته فيقول : «وكان لابيهما ابي الهيجاء وجدهما الحسين بلاء في حروب القرامطة وقد يكون في لحاق المتنبي بحكام هذه الامارة ما يدل على انه لم يكن قرمطي الهوى ، والا ما التحق ولا فكر في الالتحاق بالحمدانيين خصوم القرامطة الالداء[4] . هل كان الحمدانيون خصوم القرامطة الالداء فعلا وخصوصا في

(١) برنارد لويس في أصول الاسماعيلية نسبها الى المتنبي ص ١٤٩
(٢) ابن شاكر الكتبي ـ فوات الوفيات ج ١ ص ١٥١
(٣) ماركس وانجلز ـ حول الدين ـ ص ٣٤ ـ طبعة دار الطليعة .
(٤) شوقي ضيف ـ فصول في الشعر ونقده ص ٩١

عهد سيف الدولة الذي اقام عنده المتنبي أطول فترة من حياته . . الوثائق لا تقول ذلك الأمر الذي يدل على عدم صحة ما ذهب اليه شوقي ضيف . . لقد شارك الحسين بن حمدان في حروب المكتفي ضد القرامطة وشارك ابو الهيجاء المقتدر في حروب قرامطة البحرين ، هذا ثابت تاريخيا لكنه منذ سنة ٣١٢ هـ بدأ يتصرف كوسيط بين الطرفين . وفي كتب التواريخ أكثر من خبر عن سفارة أبي الهيجاء والد سيف الدولة بين الخليفة المقتدر وأبي طاهر القرمطي . ونجد تفاصيل وافية عن ذلك عند مسكويه(١) وابن الجوزي(٢) . وفي سنة ٣٣٦ هـ خبرا عند ابن خلدون يفيد بان ناصر الدولة الحمداني عم سيف الدولة استجار بالقرامطة فأجاروه ونصروه(٣) .

كما نجد خبرا آخر عند نفس المؤرخ عن تولية سيف الدولة السواحل لأحد قواد القرامطة وهو مروان القرامطي(٤) . أما خبر ارسال سيف الدولة لحديد الرقة وحلب الى قرامطة البحرين سنة ٣٥٣ هـ بناء على طلبهم فأشهر من أن يذكر ، لدرجة أنه خلع الأبواب وصادر الموازين ليرسل لهم الحديد المطلوب(٥) فهل نستطيع القول بعد كل هذه الوثائق ان الحمدانيين كانوا خصوم القرامطة الألداء . . !!

الصحيح أنهم ومنذ جلاء الحسين بن حمدان عن بغداد ووقوع أبي الهيجاء في أسرهم أصبحوا اقرب الحلفاء اليهم ، وتطور الحلف حتى اصبح الحسن الأعصم وسيف الدولة ينسقان معا لمواجهة الفاطميين وغيرهم .

ان الاسرة الحمدانية بما فطرت عليه من الانتهازية وجدت أن القرامطة هم الوحيدون القادرون على صد غزوات الفاطميين عن دمشق التي تعد خطا أماميا

---

(١) مسكويه ـ تجارب الأمم ج ٣ ص ١٣٩

(٢) ابن الجوزي ـ المنتظم ج ٦ ص ١٨٩

(٣) ابن خلدون ـ العبر ج ٤ ص ٢٣٦

(٤) المصدر السابق ج ٤ ص ٢٤١

(٥) مسكويه ـ تجارب الأمم ج ٢ ص ٢٠٣

للدفاع عن حلب ، لذا تحالفت معهم . وحين ضعف شأنهم وقلت قوتهم تحالف خلفاء سيف الدولة مع امبراطور الروم باسيل الثاني لوقف زحف الفاطميين[1] .

وعلى ضوء هذا التفسير ومعرفتنا بتأثير الامام الخصيبي على سيف الدولة الذي اعتنق المذهب النصيري على يده والمذهب النصيري قريب جدا من مذهب القرامطة فالامام الخصيبي نفسه من قرامطة جنبلاء[2] الذين ثاروا بين واسط والكوفة سنة ٣١٦ هـ على ضوء ذلك نستطيع ان نفهم تساهل سيف الدولة مع اصحاب الاتجاه القرمطي . ونستطيع بعد ايضاح جوانب هذا الحلف المعقد ان نناقش بهدوء اشكالية قرمطية المتنبي ويخيل الي ان كل ماحاول شوقي ضيف أن ينفي به قرمطية هذا الشاعر الكبير يصلح مادة لاثبات العكس بعد ذكر هذين البيتين :

يـاأيُها الملكُ المصَفَّى جـوهـراً	من ذاتِ ذي الملكوتِ أسمى من سما
نــورٌ تـظاهــرَ فيـكَ لاهــوتيـةٌ	فتكـادُ تَعلمُ عِلمَ مـالن يُعلمـا

يقول شوقي ضيف :

«وحاول بعض المعاصرين أن يصلوا بين هذا الوصف وبين قرمطية المتنبي وكأنما جلبته عنده قرمطيته والقرمطية لا علاقة لها بالتصوف اذ هما من عالمين مختلفين»[3] وقد بينا في الفصل السابق ما في هذا التعميم من أخطاء قد تغتفر لباحث صغير السن والتجربة لكنها لا تغتفر لضليع متخصص . ويمضي شوقي ضيف في نفي قرمطية المتنبي فيصف محنته مع بني كلب المقيمين قرب بعلبك والذين قال فيهم :

مـا مُقـامِيْ بـأرضِ نحلةَ الا	كمُقــامِ المسيحِ بينَ اليهــود

---

(١) حسن ابراهيم حسن ـ تاريخ الاسلام ج ٣ ص ٢٣٨

(٢) الحسيني عبد الله ـ الجذور التاريخية للنصيرية العلوية ص ١١٢

(٣) شوقي ضيف ـ فصول في الشعر ونقده ص ٧٧

ويستنتج من هذه المقطوعة أنهم خذلوه وامتنعوا عن نصرته دون أن يبحث عن السبب الحقيقي وراء لجوء المتنبي اليهم دون بقية القبائل . ولو عاد الى أحد كتبه لوجد الجواب مسطورا بقلمه لكنه لم يكلف نفسه عناء ربط الأحداث بعضها ببعض ، ولو فعل لوجد أن بني كلب هم مادة قرامطة الشام ، وهم الذين أرسل اليهم زكرويه بن مهرويه ولديه صاحب الخال وصاحب الناقة[1] وعودة المتنبي اليهم دليل استمرار قيادة القرامطة في ارسال الدعاة الى هذه القبيلة ، أما أنهم لم ينصروه فهذا يفسرُ بكثرة الضربات التي الحقت بهذه القبيلة ، ورغبتها في بعض الراحة بعد ذلك التاريخ الدموي الطويل في نصرة القضية القرمطية .

وتعتبر كلمة اليهود المذكورة في هذا البيت وفي بيتين اعتذاريين آخريين قالهما حين كان في سجن حمص من أدلة قرمطته ، لكن شوقي ضيف أسقطهما ولم يتابع دلالة الحدث ، فقد قال المتنبي مستعطفا حين كان في حبس حمص :

فمالك تَقْبَلُ زُورَ الكلامِ وقدرُ الشهادةِ قَدرُ الشهودْ
فلا تَسمعَنَّ مِنَ الكاشِحينَ ولا تَعبأَنَّ بِمِحْكِ اليهودْ

لماذا اليهود من بين كل الديانات والفرق الأخرى في هذين البيتين ، ولماذا في حمص بالذات ، ولو بحث شوقي ضيف عن ذلك لوجد أن حمص قريبة الى سلمية ، وأن سلمية معقل قيادة الاسماعيلية ، وأن عداوة الطرفين كانت أعمق من أن توصف . لذا لابد أن يعمل الاسماعيليون على ابقاء المتنبي في السجن وهم المعنيون بهذين البيتين فاليهودية هي التهمة الرئيسية التي الصقها القرامطة بآل القداح في بداية الحركة حين هدموا سلمية وقد حفظ التراث القرمطي هذه التهمة حتى قالها الحسن الأعصم علنا من على منبر دمشق .

وامعانا من شوقي ضيف في التعصب لرأيه يسقط الأبيات التالية من حسابه وينكر أن تكون دليلا على قرمطية المتنبي :

---

(١) شوقي ضيف ـ تاريخ الأدب العربي ـ العصر العباسي الثاني ص ٣٨

لأتـركَنَّ وجوهَ الخيـلِ ساهمـةً   والحربُ أقومُ مِنْ ساقٍ على قدمِ
بكُـلِّ مُنْصلِتٍ مـازالَ مُنتـظري   حتى أدلتُ له من دولةِ الخدمِ
شيخٌ يرى الصلواتِ الخمسَ نافلةً   ويستحلُّ دمَ الحُجّاجِ في الحَرمِ

وفي تفسير البيت الأخير يقول شوقي ضيف : انما كل ما هنالك أنه يريد أن يصور جرأة بعض أصحابه وأنصاره الذين يأمل أن يجدهم وان يجد عندهم نصرته والقضاء على حكم أعداء العرب»[1] . وهذا تفسير أكتع يقلل من شأن المتنبي المقتدر فنيا والقادر على تصوير جرأة أصحابه بملايين الصور الأخرى . ان الشطر الأخير من البيت الثالث يشير بما لا يقبل اللبس الى أبي طاهر القرمطي وأي تفسير يناقض ذلك هو نوع من التجني على البديهيات .

ويذكر شوقي ضيف رثاء المتنبي لشبيب العقيلي :

برغمِ شبيبٍ فارق السيف كفُّهُ   وكـانا عـلى العلات يَصـطحبانِ
وماكان الا النار في كلّ موضعٍ   يثـيرُ غبـارا في مكـانِ دُخَـانِ

فلا يرى فيه أكثر من حزن على فارس عربي خر صريعا قضاء وقدرا[2] ، ولو مد شوقي ضيف بصره الى الأمام عدة سنوات تالية لوجد الحسن الأعصم القرمطي يولي أخاه ، ظالم بن موهوب العيقيلي دمشق[3] . فالمتنبي لم يكن يرثي العروبة في شبيب ، بل كان يرثي فيه رفيق نضال ، وعضو حزب مشترك هو الحزب القرمطي .

ويغمز شوقي ضيف من قناة طه حسين في حديثه عن اشتراك المتنبي في

---

(١) شوقي ضيف ـ فصول في الشعر ونقده ص ٨٠
(٢) شوقي ضيف ـ فصول في الشعر ونقده ص ١٠١
(٣) ابن تغري بردي ـ النجوم الزاهرة ج ٤ ص ٥٨

صد هجوم القرامطة على الكوفة فيقول : «ويقاومهم أهل الكوفة ويقاومهم معهم المتنبي هو وغلمانه شاهرين السيف في وجوههم ويردونهم مدحورين ويهجو المتنبي ضبة هجاء شديد الاقذاع والايلام ، ويرى بعض المعاصرين أن المتنبي بذلك تتم خيانته للقرامطة[1] والحقيقة أن طه حسين كان أقدر على تلمس هذا المفصل الدقيق في حياة المتنبي حيث وضعه غزو القرامطة للكوفة أمام المحك الصعب ، لكنه في هذه الفترة كان قد أصبح من أصحاب المال والغلمان ولم يعد ذلك الداعي الفقير المتحمس ، فانحاز الى الأغنياء وحارب ضد تاريخه الشخصي قبل أن يحارب ضد ضبة الكلابي . . يقول طه حسين : «فهذه دعوة القرامطة تعود الى الظهور في الكوفة ويكثر فيها الحديث وينشأ عنها لغط كثير واذ فقراء المدينة والبائسون من أهلها يسرعون الى الدعوة ويستجيبون للدعاة ، واذا أغنياء المدينة وأوساط الناس فيها ينكرون الدعوة ويقاومون الدعاة ، والمتنبي من الأغنياء طبعا لكنه كان قرمطي النشأة ، قرمطي الشباب فالى أي جانبيه يميل ؟ أيميل الى القرامطة فيرضي شهوته الى الحركة والحرب ؟ أم يميل الى السلطان فيحفظ ماله ؟»[2] ولم يلاحظ شوقي ضيف المتعصب لعروبة المتنبي أن أبا الطيب مدح بعد غزوة الكوفة المذكورة القائد الذي صد القرامطة دلير بن لشكروز وهو عربي قح كما يبدو من اسمه . . ؟ واذا شئنا الدقة فعلينا ان نعيد خروج المتنبي من صفوف القرامطة عمليا قبل سنوات عديدة من غزو الكوفة حين نال من بعض الرموز القرمطية في الخلاف الذي حصل بين سيف الدولة وعامله على السواحل مروان القرمطي عندها قال المتنبي[3] :

وإنـي لأعـجـبُ مـن آمـلٍ	قـتـالا بـكـم عـلى بـازلِ
أقـالَ لـه الله لا تـلـقَـهُـمْ	بمـاضٍ على فـرس حـائـل
وجـيـشِ امـامٍ عـلى نـاقـةٍ	صحيـحِ الامـامـةِ بالبـاطـل

(١) شوقي ضيف ـ فصول في الشعر ونقده ص ١٠٣

(٢) طه حسين ـ مع المتنبي ص ٣٥٦

(٣) المتنبي ـ الديوان ص ٢٥٨

لا غرابة ان يمر الكائن الانساني بلحظات ضعف واغراء تدفعه الى خيانة مبادئه الأساسية ، وقد فعلها المتنبي ودفع ثمن هذه الخيانة حياته حين جمع له فاتك الكلابي سبعين من الأعراب الذين يشربون دماء الحجيج[1] فقتلوه في طريق عودته من شيراز .

ونستطيع القول ان المتنبي حتى بعد خيانة الكوفة ظل مخلصا في لا شعوره للحلم القرمطي بدليل أنه بقي يذكر حمص في شعره حتى آخر أيامه عند عضد الدولة[2]

أحِبُّ حمصَ الى خناصرةٍ ... وكلُّ نفسٍ تُحبُّ مَحْياها
حيث التقى خدُّها وتفاحُ لبنا ... نَ وثغري على مُحَيّاها
وصِفتُ فيها مصيفَ باديةٍ ... شمُوبِ بالصحصحانِ مَشتاها

ومطلع هذه القصيدة من أجمل مطالع قصائد المتنبي :

كل جريحٍ تُرجى سلامتُهُ ... الا فؤاد دهتْهُ عيناها

وكل المواضع التي يشير اليها المتنبي في هذه القصيدة هي المواضع التي قبض عليه فيها في مطلع حياته وأودع السجن[3] لا بتهمة ادعاء النبوة كما قيل بل بتهمة قيادة مجموع القرامطة في تلك المنطقة .

ولم تكن حمص مسقط رأس المتنبي ليحن اليها في أيامه الأخيرة ، لكنها كانت رمزا لذلك الحلم القرمطي الذي تجسد بها لأول مرة حين أصبحت أول عاصمة للقرامطة سنة ٢٩١ هـ وبقيت مخلصة لتاريخها القرمطي حين كان المتنبي بها وبعد أن غادرها . حمص الرمز في هذه القصيدة تنداح كالندى الصباحي في

---

(١) المتنبي ـ الديوان ص ٣٧٥

(٢) المصدر السابق ص ٥٥٢

(٣) محمد محمد حسين ـ مجلة كلية الاداب جامعة الاسكندرية مجلد ١٨ ص ٢٩ سنة ١٩٦٤

غربة الشاعر فتسقي ذلك الحلم القديم وتنعشه في شعب بوان حيث الفتى غريب الوجه واليد واللسان ترى ما مدى اختلاف وجه المتنبي عن وجوه القوم في شيراز وفارس القريبتين من الكوفة حيث نشأ كلهم مثله وبلون بشرته ، لكن غربة وجهه رمز لا شعوري آخر يدل على أن الشاعر أصبح ينكر نفسه بعد ذلك الانقلاب الكبير في حياته بخيانة رفاق المسيرة .

ويفترض محمد محمد حسين ان الفوضى الخلقية التي عاشها المتنبي في معسكر القرامطة قرب الكوفة تركت في نفسه كراهية للخمر والنساء[1] وهذا افتراض يفتقر الى الدليل فقد عب المتنبي من الخمر حتى شبع فأقلع ولعله لم يستسغها فلا يمكن ان يكون كل الذين كرهوا الخمر والنساء على صلة بالقرامطة ومعسكراتهم الاباحية وقد أحب الرجل وتزوج وأنجب وامتلك الغلمان والجواري وتغزل بالبدويات والحضريات وبنساء مصر ، فأين هذه الكراهية التي يتحدث عنها الكاتب الا ان كان يعني أنه ليس منغمسا فيهما كالخليفة الامين مثلا .

ان عدم انغماسه قضية أخرى تتعلق بطموحه السياسي وتفرغه له أكثر مما علق بذكرياته عن معسكر القرامطة . لقد تنبه بلاشير الى آثار القرامطة في شعر المتنبي وعثر ماسينيون على اثار العقيدة القرمطية في شعره[2] وتمم طه حسين الجهود فرسم منحنيات وتعرجات الحياة الخصبة التي عاشها المتنبي داعيا قرمطيا خالطا طموحه الشخصي بأهداف الحركة مما أدى به في النهاية الى خيانة الحركةوالاخلاص لطموحه الشخصي فشهر سلاحه في وجه رفاق الأمر للحفاظ على مكتسباته وثروته . وهذا تطور طبيعي لا يدعو الى كل هذا الاستغراب لكن بعض العقليات السلمية المتنورة يعز عليها أن تجد شخصيات بهذا الغنى وهذه الخصوبة كالمتنبي والحلاج منضوية تحت لواء حركات تغييرية ذات طابع ثوري انقلابي وعندما يساورهم الشك في امكان ذلك يشحذون كل هممهم ووسائل دفاعهم لاخراج هؤلاء المبدعين من تلك الدائرة بكل السبل ، وهذا هو مرض

---

(١) محمد محمد حسين ـ مجلة كلية الاداب بالاسكندرية مجلد ١٨ ص ٤٤ سنة ١٩٦٤

(٢) بروكلمان ـ تاريخ الادب العربي ج ٢ ص ٨٢

الدراسات الأكاديمية الأدبية التي لم تصل بعد الى مرحلة الحياد الكامل ، ومن قال ان الحياد ممكن في الفلسفة والأدب .

وبعد تقديم هذه النبذة عن محاور التمرد نستطيع الانتقال الى تصنيف شعراء القرامطة إلى فئات ثلاث :

شعراء القرامطة :

ينص الخوارزمي في بعض رسائله على ان حجم الاضطهاد الذي لحق بشعراء الشيعة الغالية كان أكبر مما لحق بالزنادقة «ومنهم من قطع لسانه ومزق ديوانه»[1] فغاب عن تاريخ الأدب كعبد الله بن عمار البرقي الذي يقدمه الخوارزمي كنموذج لهذه العينة من الشعراء .

والباحث في شعر القرامطة لهذا السبب وغيره يجد نفسه امام أشتات ممزقة وأبيات منقطعة ، وأخبار مبتورة ، وسير موضوعة ، وأسباب مقطوعة . وعليه أن يؤلف من كل ذلك مجموعة نصوص يثق بصحتها ويعتمد مجموعة شعراء لا يرقى الشك الى قرمطيتهم فيستنطق أخبارهم ويعصر أشعارهم ليستخرج منها روحها القرمطية ثم يحاول أن يبحث عن تلك الروح في أشعار الآخرين الذين لا ترد نصوص تاريخية باثبات انتمائهم الى القرامطة .

وتسهيلا للبحث قسمت الشعراء الذين توصلت الى حصر الروح القرمطية في أشعارهم الى فئات ثلاث :

١ ـ الفئة الأولى هم الشعراء القرامطة الخلص أو القرامطة العلنيون الذين لا يشك بانتسابهم لأحد فروع الدعوة في الشام أو البحرين أو العراق أو اليمن . وأغلب هؤلاء من قادة الحركة وزعمائها التقليديين الذين حفظت لهم كتب الأدب بعض المقطوعات الشعرية التي تدل على ملكات شعرية لابأس بها وخصوصا عند قادة قرامطة البحرين . وينقسم هؤلاء بدورهم الى مقلين

---

(١) زكي مبارك ـ النثر الفني في القرن الرابع ص ٢٧٦

ومكثرين فبعضهم لا يتجاوز تراثه الشعري البيت أو البيتين كأبي سعيد الجنابي ، وبعضهم يمكن ان تشكل أشعارهٔ اذا جمعت ديوانا صغير الحجم وافي الغرض كحفيده الحسن الأعصم القرمطي . ومن مقلي هذه الفئة صاحب الخال ثاني قائد لقرامطة الشام الذي حفظ له ابن العديم في تاريخه بعض المقطوعات . ومنهم صاحب الناقة المقتول على أبواب دمشق الذي ترجم له المرزباني في الموشح . وما نسب اليه من أبيات يدل على أنه شاعر من الدرجة الثانية . ويقرن بهؤلاء علي بن الفضل شيخ قرامطة اليمن .

وتنسب له كتب الأدب والتاريخ قصيدة طويلة تكثر الشكوك في نسبتها اليه لأنها في واقع الأمر شتيمة واضحة للقرامطة وليس من المعقول صدورها عن قائد تاريخي لهم والقصيدة المعنية هي :

خُذي الدفَّ ياهذه واضربي	وغنّي هزاريك ثم اطرَبي
تولى نبيُّ بني هاشم	وهذا نبيَّ بني يعربِ
لكلِّ نبي مضى شرعةٌ	وهذي شريعةُ هذا النبي
فقد حطَّ عنا فروضَ الصلاةِ	وحطَّ الصيامَ ولم ينصَبِ
اذا الناسُ صلوا فلا تنهضِ	وان صُوِّموا فكُلي واشربي
ولا تطلبي السعيَ عند الصفا	ولا زورةَ القبرِ في يثربِ
فَلِمْ ذا حللتِ لهذا الغريب	وصرتِ مُحرمةً للأبِ
أليس الغِراسُ لمن ربَّهُ	وأسقاهُ في الزمنِ المجدبِ
وما الخمرُ الا كماءِ السماءِ	حلالٌ فقُدِّسْتِ من مذهبِ

والواضح من هذه القصيدة انها تضم كل التهم الاباحية واللا أخلاقية والمجونية المنسوبة الى القرامطة ، ولاشك أنها قيلت في هجاء علي بن الفضل أو أحد أصحابه لكن الحمادي اليماني يصر على نسبتها اليه ، ويزيد على ذلك أن أحد جنوده القاها من على المنبر الجامع ويضيف اليها هذين البيتين :

وصلِّ الهي على أحمدَ	واخزِ الفويسقَ من يعربِ

وحـرِّمْ عليـهِ جِنـانَ الـنعيمِ فقـد بـاحَ بـالكُفـرِ لم يَـرقُبِ

وهذا دليل آخر على تخليطه وعدم قدرته على التمييز . ولم يشر احد كتاب القرن الرابع الى هذه القصيدة باستثناء نشوان الحميري الذي نسبها الى واحد من الخطابية[1] أما علي بن الحسين الخزرجي في «الكفاية والاعلام فيمن وُليّ اليمن وسكنها من الاسلام» فيقدم القصيدة ويذكر انها قيلت في أحد القرامطة ويكرر المعلومات نفسها في العسجد المسبوك[2] ولا تحتاج العملية الى ذكاء كبير لنفي القصيدة عن ابن الفضل فكل بيت فيها ينطق بالدس على الحركة ومبادئها ورجالها .

ونفي القصيدة عن علي لا يعني اسقاطها من أدب القرامطة ، لأن الأقرب الى المنطق ضم كل ماقيل في هجائهم ووعيدهم وتهديدهم الى ادبهم ، فالضد أقرب الى الشيء من شبيهه كما يقول الشلمغاني ، لأنه يوضحه ويجلو الغامض فيه .

ومن شعراء القرامطة المقلين أبو طاهر القرمطي الذي تنسب له ثلاث مقطوعات واحدة قالها بعد عودته من غزو بغداد[3] :

قولوا لمؤنِسكُم بالراحِ كن أنسا واستتبعِ الراحَ سِرنايا ومِزمـارا

والثانية قالها في أثناء الهجوم على مكة[4] :

ولـو كان هـذا البيتُ لله رَبِّنا لصبَّ علينا النارَ منْ فوقنا صَبًّا

والغريب أن صاحب كتاب «كشف أسرار الباطنية واخبار القرامطة ينسب هذه

(١) علي محمد زيد ـ معتزلة اليمن ص ١٢٢
(٢) علي بن الحسين الخزرجي ـ العسجد المسبوك ص ٤٢١
(٣) بندلي جوزي ـ من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ص ١٨١
(٤) الحمادي اليماني ـ كشف اسرار الباطنية واخبار القرامطة ص ٢٠

القصيدة الى أبي سعيد الذي توفي قبل غزو مكة بستة عشر عاما فقط . . أما القصيدة الثالثة التي تنسب الى أبي طاهر فقد قيلت أيضا بعد الرجوع من احدى غزواته للعراق[١]:

أغرَّكُمُ مِني رُجوعي إلى هَجَرْ وعما قليلٍ سوفَ يأتيكُمُ الخبرْ

اما الحسن بن الأعصم القرمطي فله في كتب الأدب والتاريخ شعر كثير ولعله الوحيد الذي نجت أشعاره من المصادرة لأنه لمع في الفترة التي أصبح فيها القرامطة حلفاء بغداد واذا تركنا طبقة القادة يتبقى عندنا من القرامطة العلنيين مجموعة أسماء كالحلاج الذي اوضحنا تعقيدات نسبته الى القرامطة ، والقفطي الشيباني شاعر بلاط أبي سعيد وأبي الفتح محمود بن الحسين المعروف باسم كشاجم والذي كان يعمل بمثابة وزير دولة للقرامطة[٢] وابنه نصر بن كشاجم كاتب الحسن الأعصم . ومنهم ابراهيم بن أبي عون الذي أعدم مع ابن ابي العزاقر الشلمغاني .

وقد الحقنا بهذه الفئة الشاعر البصري نصر بن أحمد المعروف بالخبز أرزي والذي نص المسعودي على التحاقه بأبي طاهر القرمطي بالبحرين بعد ان اشيع أن البريدي أغرقه في نهر دجلة لأنه هجاه[٣] .

واتبعنا بالخبز أرزي ابنه الذي حفظ له الثعالبي بعض الأبيات في اليتيمة[٤] وابن لنكك صديقه وجامع ديوانه الذي تظهر الروح القرمطية في شعره أكثر من ظهورها عند نصر .

٢ ـ اما الفئة الثانية فهم القرامطة السريون الذين تشي اشعارهم وسير حياتهم بقرمطيتهم دون وجود نص تاريخي يدعم ذلك . وقد آثرت في هذه الحالة اسقاط الاستشهاد بأشعار هؤلاء وأشعار الفئة الثالثة لأفرد لهم بحثا خاصا

---

(١) طه الولي ـ القرامطة ـ ص ١٣٨
(٢) ميكال يان دي خويه ـ القرامطة ـ ص ١٢٤
(٣) المسعودي ـ مروج الذهب ج ٤ ص ٣٥٣
(٤) الثعالبي ـ يتيمة الدهر ـ ج ٤ ص ٣٨٣

أتتبع فيه كل شاردة وواردة في حياتهم مع تحليل اشعارهم ومقارنتها بعقائد القرامطة وأفكارهم وتعاليمهم السرية .

وقبل سرد اسماء هؤلاء لابد من توضيح الأسس التي اعتمدت للكشف عن ماهية النصوص وروحها القرمطية .

١ـ نظرت في عقائد الشعراء فمن نسب منهم الى غلاة الشيعة تتبعت ما كتب عنه وحاولت البحث عن اثر عقيدته في شعره .

٢ ـ نظرت الى المواقع الجغرافية التي شهدت الثورات الرئيسية للقرامطة ودرست أشعار الذين عاشوا فيها كاليمن وسواد الكوفة وحمص وجنبلاء .

٣ ـ حاولت البحث عن قرائن تاريخية عند معاصري الثورات القرمطية فتتبعت أخبار من يمكن أن يكون له علاقة بعلي بن الفضل أو آل الجنابي أو آل زكرويه ، أو من كان قريبا من حركة الحلاج وابن ابي العزاقر .

٤ ـ ما ينطبق عليه شرط أو اكثر من هذه الشروط الثلاثة اخضعت نصوصه للتحليل بحثا عن روحه القرمطية التي وضعت لحصرها هي الأخرى عدة مقاييس .

أ ـ الثورة على المجتمع ووجود حس التغيير الانقلابي .
ب ـ الاصل الطبقي للقائل وانتماؤه الى المسحوقين في عصره .
ج ـ القول بالتناسخ ، أو الحلول ، أو نظرية الفيض الالهي .
د ـ الموقف المرن من قضية الامامة وتوريثها .
هـ ـ الشجاعة المذهبية واعلان روح التحدي .
و ـ عدم الاكتراث بالسلطات الزمنية القائمة .
ز ـ التحرر من قيود المجتمع وتقاليده .
ك ـ الشك العقائدي وتفرعاته وتجلياته المختلفة .
ل ـ الموقف من المرأة وأشكال التمييز العنصري الأخرى .

وبعد هذا الحصر وجدت أن هناك عدة أسماء لامعة ومغمورة يمكن الحاق شعرها بشعر القرامطة ومن هؤلاء المتنبي الذي تعرضنا له بالتفصيل في محاور التمرد . ومنهم ديك الجن الذي يقع الاختلاف على سنة موته ، ولو ثبت انها ٢٩٥ هـ وليس ٢٣٥ هـ كما ذكر المرزباني[١] لكان من الممكن أن يكون له شأن مع قرامطة الشام خصوصا وانه من سكان حمص أول عاصمة لهم[٢] وله :

لما نظرتِ اليَّ عنْ حذْقِ المَها وبسمتِ عن مُتفتـحِ النَّـوارِ
وعقدتِ بينَ قضيبِ بانٍ أهيفٍ وكثيبِ رمـلٍ عقـدةَ الـزُّنـارِ
عفرتُ خدي في الثرى لكِ طائعاً وعزمتُ فيكِ على دخولِ النارِ

ومن هؤلاء عبد الله بن محمد الناشىء الذي سقط في بغداد ، فلجأ الى مصر . وقصة هروبه من بغداد لها علاقة بعقيدته لأنه اهدر نصف عمره في مدح أهل البيت[٣] . ومنهم السري بن احمد الكندي الرفاء القائل[٤]:

ألـذُّ العيشِ إتيـانُ الصَّبيـحِ وعِصيـانُ النصيحةِ والنصيـحِ
وإصـغـاء الـى وتـرٍ ونـايٍ اذا نـاحـا على زِقٍ جـريـح

ومنهم المتيم الافريقي صاحب الأبيات التي سبقت الاشارة اليها والتي ترد عند كل حديث عن القرامطة[٥] .

تلومُ على تركِ الصلاةِ حليلتي فقلتُ اغربي عن ناظري انت طالق

ومنهم أبو طالب المأموني الذي فضحه اعتقاده في بلاط الصاحب بن عباد[٦] وأبو

(١) بروكلمان ـ تاريخ الأدب العربي ج ٢ ص ٧٧
(٢) زكي مبارك ـ النثر الفني في القرن الرابع ج ٢ ص ٢٥
(٣) الخطيب البغدادي ـ تاريخ بغداد ج ١٠ ص ٩٢
(٤) الثعالبي يتيمة الدهر ج ٢ ص ١١٨
(٥) ابن شاكر الكتبي فوات الوفيات ج ١ ص ١٥٠
(٦) المرجع السابق ج ٢ ص ٣٢٠

علي بن الشبل صاحب القصيدة المذهبية الشهيرة[1] .

بــربــك ايُّهـــا الفلكُ الـــدوار أقصـدٌ ذا المسيرُ أم اضـطرارُ

وأختها الأكثر خطورة منها[2]:

بنا الى الديرِ من دَرنا صبابات فلا تلمني فلا تجدي الملامات
لا تبعدن وانْ طالَ الزمانُ بها أيـامُ لهـوٍ عَهِـدْنـاهـا وليـلاتُ
خُذْ ما تعجَّلَ واتركْ ما وُعِدْتَ به فِعــلُ اللَّبيبِ فللتـأخيــرِ آفـاتُ

ومن هؤلاء علي بن يوسف المعروف بابن البقال وهو الوحيد الذي شهد له المتنبي بالشاعرية في بغداد وهو كما يخبر ياقوت «كان له في الكلام وكان يقول بتكافؤ الادلة وهو بئس المذهب[3] .

ويضاف الى قائمة الذين تقوى الشبهات حولهم بالقرامطة محمد بن احمد الكاتب المعروف بالمفجع البصري صاحب قصيدة الاشباه واحد مصنفي الامامية والمتهم بالوقت نفسه ببغض أهل البيت[4] :

ان المُفجَّــعَ فــالعنــوهُ مُؤنّــثٌ نغلٌ يَدينُ ببُغضِ اهلِ البيتِ
يهـوى العُلوقَ وانمـا يَهــواهُمْ بـمـؤخــرٍ حيٍّ وقـلـبٍ مـيْـتِ

ويقوى الشك بقرمطية هذا المفجع حين نكتشف صداقته للخبزأرزي وابن لنكك من شعراء الفئة الأولى[5] ومنهم احمد بن علوية الاصبهاني الذي نظم قصيدة شيعية على الف قافية وعرضت على أبي حاتم السجستاني فأعجب بها وقال يا أهل

---

(١) ابن شاكر الكتبي - فوات الوفيات ج ٣ ص ٣٤٠
(٢) ابن شاكر الكتبي - فوات الوفيات ج ٣ ص ٣٤٤
(٣) ياقوت الحموي - معجم الأدباء ج ١٥ ص ٢٤١
(٤) المصدر السابق ج ١٧ ص ١٩٤
(٥) ياقوت الحموي - معجم الأدباء ج ١٩ ص ٢١٩

البصرة غلبكم اهل اصبهان وأولها[1]:

مــابـالُ عينـكِ ثـرةَ الانســانِ عبـرى اللِّحاظِ سقيمـةَ الأجفانِ

وهو نفسه أحد ندماء أحمد بن عبد العزيز بن أبي دلف[2] الذي كان دندان كاتبا لعائلته .

٣ ـ أما الفئة الثالثة من شعراء القرامطة فهم الذين يمكن أن نطلق عليهم اسم الأنصار فالشبهة بقرمطيتهم قوية ، لكنها تظل أقل من قوة شعراء الفئة الثانية المرجح عملهم كدعاة سريين للحزب القرمطي وشعراء هذه الفئة من المتعاطفين والمتأثرين لكن انغماسهم بالنشاط القرمطي المباشر قليل الاحتمال وبرغم ذلك تظل أشعارهم قرمطية الروح والمحتوى . من هؤلاء الشاعر الشعبي الحسين بن أحمد الكاتب المعروف بابن حجاج[3]:

عجبتُ من الـزمان وأيُّ شيء عجيبٌ لا أراه من الـزمـانِ
يصـادِرُ قـوتَ جُـرذانٍ عِجـافٍ فـيـجـعـلُـه لاوعـال سِـمـانِ

ولولا وجود عدة روايات عن وصيته بان يدفن عند قدمي موسى الكاظم ويكتب على قبره «وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد» لكان بالامكان انتزاعه بسهولة من صفوف الامامية والحاقه بالفئة الثانية من شعراء القرامطة واتباعه بتلميذه وراويته اسبهدوست[4] يليهم في الأهمية سليمان بن حسان النصيبي الذي ينسب له صاحب اليتيمة سينية الحسن الأعصم المشهورة[5]:

ومجـدولـة مثـلُ صـدرِ القنـاة تـعـرَّتْ وبـاطـنُـهـا مُـكـتـسٍ

(١) المصدر السابق ج ٤ ص ٧٦
(٢) المصدر السابق ج ٤ ص ٧٣
(٣) ابن شاكر الكتبي ـ فوات الوفيات ج ١ ص ١٦٢
(٤) الثعالبي ـ يتيمة الدهر ج ١ ص ٤٠٩
(٥) ابن خلكان ـ وفيات الأعيان ج ١ ص ٥٠٤

ويلحق بهؤلاء الناشيء الأصغر أحد أفراد عصابة سيف الدولة والمكثرين في الجدل الامامي مثله في ذلك مثل زميله الزاهي[1] ودلال الفواكه الوأواء الدمشقي[2] والسياري[3] الذي ينسب له الخطيب البغدادي مقطوعات قليلة في أغراض مختلفة[4]:

يـامَنْ شكا عَبَثاً الينا شـوقَـهُ   فعـلَ المَشوقِ وليس بـالمُشتاقِ
لـو كنتَ مشتاقـاً اليَّ تُريـدُني   مـا طِبتَ نفساً سـاعـةً بِفـراقِ

ومنهم صدقة بن الحسين الكاتب الحداد الذي يقول عنه ابن الجوزي «انه كان من فلتات لسانه ما يدل على سوء عقيدته وكان لا ينضبط فكان من يجالسه يعثر على ذلك وكان يخبط الاعتقاد . وتارة يرمز الى انكار بعث الاجسام ويميل الى مذهب الفلاسفة[5] وله[6]:

واحيرتاهُ من وجـود ما تقـدمنا   فيـه اختيـارٌ ولا عِلمٌ فنقتبس
ونحنُ في ظُلمـاتٍ مالهـا قمرٌ   يُضيء فيها ولا شمسٌ ولا قبس
مُـدلَّفينَ حيـارى قـد تكنفنـا   جهـل تجهَّمنا في وجهِـهِ عبسُ

ويقع قريبا من هؤلاء الاحنف العكبري رائد المكدين وصاحب القصيدة الساسانية ويشي بعض شعره بروح قرمطية تنطبق عليه المقاييس التي حددناها ، بينما يبدو القسم الآخر مناقضا لذلك تمام التناقض . وقد تريثت قبل الحاق بعض المكدين بالفئة الثالثة من شعراء القرامطة ، لأن خروجهم على المجتمع كان خروجا سلبيا يتضمن معنى الاستسلام ولان حيلهم في الكسب تقترب من التسول وتختلف اختلافا بينا مع فقر القرامطة المرتبط بالاباء وعزة النفس والترفع عما في ايدي

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٥٠٥
(٢) بروكلمان ـ تاريخ الأدب العربي ج ٢ ص ٧٨
(٣) الخطيب البغدادي ـ تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٣
(٤) المصدر السابق ج ٤ ص ١٢
(٥) ابن الجوزي ـ المنتظم ـ ج ١٠ ص ٣٩
(٦) المصدر السابق ج ١٠ ص ٤٠

الأغنياء . وفي اغلب هذه الأحوال يتحول الفقر الى عامل للثورة ، في حين ان جوع المكدين وفقرهم لم يكن له ذلك الدور ، لأنهم اقتنعوا بالواقع وتحايلوا عليه ليستمروا على قيد الحياة فلم يبلغوا درجة رفضه والثورة عليه . ومن الأبيات التي يقترب فيها العكبري من شعر القرامطة قوله في اليتيمة[1]:

العنكبوتُ بنتْ بيتاً على وَهَن ... تأوي اليه ومالي مثلُه وطنُ
والخُنفساءُ لها من جِنسِها سكنٌ ... تأوي اليهِ ومالي مِثلهُ وطنُ

وله[2]:

رأيتُ في النومِ دُنيانا مُزخرفةً ... مثلَ العروسِ تراءتْ في المقاصيرِ
فقلتُ جودي فقالتْ لي على عَجَلٍ ... اذا تخلصتُ من أيدي الخنازيرِ

وله[3]:

عِشتُ في ذُلٍّ وقِلةِ مالِ ... واغترابٍ في معشرٍ أنذالِ
بالأماني أقولُ لا بالمعاني ... فغذائي حلاوةُ الآمالِ

أما شعره الاخر الذي يكشف جانب الخنوع والتكسب بالحيلة فكثير أيضا ومنه[4]:

قدْ قَسَّمَ اللهُ رزقي في البلادِ فما ... يكادُ يُدرَكُ الا بالتغاريقِ
ولستُ مكتسِباً رَزقاً بفلسفةٍ ... ولا بِشعرٍ ولكنْ بالمخاريقِ
والناس قد علموا أني أخو حِيلٍ ... فلستُ أنفُقُ الا في الرساتيقِ

والحيرة التي اوقعني بها الأحنف العكبري أوقعني بها ابن بسام لسبب معاكس تماما فابن بسام الذي أولع بهجاء رجال الدولة وتحطيم هيبة القيادة في عصره تشع

---

(١) الثعالبي يتيمة الدهر - ج٣ ص ١١٨
(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ١١٨.
(٣) المصدر السابق
(٤) الثعالبي - يتيمة الدهر - ج ٣ ص ١١٩

الروح القرمطية في الكثير من أشعاره ، ولكنه في نفس الوقت كان منعما ميسورا وقد وُلِّي بعض الأعمال في محاولة تكشف سياسة الدولة في شراء هذا النوع من المتمردين . ويروي المسعودي في مروج الذهب أن ابن بسام هجا الوزير القاسم بن عبيد الله فقال :

حياةُ هذا كموتِ هذا فليسَ تخلو من المصائبْ

فقال له المعتضد ياقاسم اقطع لسانه ، فخرج مبادرا ليقطع لسانه لكن المعتضد ناداه وأوضح له أنه يعني قطع لسانه بالبر اليه ، وولاه القاسم البريد والحسبة بجند قنسرين[1] والمعتضد صاحب فكرة شراء ابن بسام لم يسلم من لسانه اذ قال فيه[2] :

الى كَمْ لا نرى ما نَرتجيهِ ولا نَنفكُّ من أملٍ كذوبِ
لئنْ سمّوكَ مُعتضداً فاني أظنُّك سوف تعضِدُ عن قريبِ

ومن أجمل ماقاله في وصف وزير فاسد مرتش :

وزيرٌ قد تكاملَ بالرقاعةْ يُوَلَّى ثم يُعزَلُ بعدَ ساعةْ
إذا أهلُ الرشا صاروا اليهِ فأحظى القومِ أوفرُهُمْ بِضاعةْ
وليس بِمنكرٍ ذا الفعلَ منهُ لأن الشيخَ أفلتَ من مجاعةْ

وتزول الحيرة حول ابن بسام وأشباهه اذا علمنا ان القرامطة كان لهم تركيز خاص على أوساط المثقفين ، وكان لهم دائما دعاة سريون في دواوين الدولة كشيلمة الكاتب الذي أحرقه المعتضد ولم يقر على اصحابه . ويجب ان لا ننسى أن أول من أقر عليه قرامطة سواد الكوفة بمكاتبتهم كان كاتبا في ديوان الخليفة وهو ابو هاشم بن صدقة الكاتب وبعد ابن بسام تحوم الشبهات حول جحظة البرمكي وله[3] :

---

(١) المسعودي ـ مروج الذهب ج ٤ ص ٣٠٤
(٢) المصدر السابق
(٣) عريب بن سعد القرطبي ـ صلة تاريخ الطبري ـ ص ٢٢

أنا خُلوٌ من المماليكِ والأملا ... كِ جَلْدٌ على البلاءِ صبورُ
ليس الا كُسيرةٌ وقديحٌ ... وخُليقٌ أنَّتْ عليه الدّهورُ

وهو القائل[1]:

انا الذي دينهُ إسعافُ سائلهِ ... والضُّرُ يعرفهُ والبؤسُ والعدمُ
انا الذي حُبُّ أهلِ البيتِ أفقرَهُ ... فالعدلُ مُستعبِرٌ والجَوْرُ مُبتسمُ

ومن اقسى ماقاله في تصوير الفقر اضطراره لبيع بعض كتبه ليقوم بقراية ضيف صديق[2]:

الحمدُ لله ليسَ لي كاتبْ ... ولا على بابِ منزلي حاجبْ
ولا حمارٌ اذا عزمتُ على ... ركوبِهِ قيلَ جحطةُ راكبْ
ولا قميصٌ يكونُ لي بَدَلاً ... مخافةً من قميص الذاهبْ
ولا أجرةُ البيتِ فهي مُقرِحَةٌ ... أجفانَ عيني بالوابلِ الساكبْ
إنْ زارَني صاحبٌ عزمتُ على ... بيعِ كتاب لشَبعةِ الصاحبْ

ويمكن أن نلحق بالفئة الثالثة أيضا شعراء أقل أهمية كابن الساربان القمي[3] وعيسى بن علي بن عيسى الذي كان يرمى بشيء من مذاهب الفلاسفة[4] وهي التهمة المخففة التي كانت تلصق عادة بأتباع القرامطة ، وأبي بكر الموسوس[5] والطاطري الدي تنقل بين غلاة الشيعة[6] والشونيزي[7] ومحمد بن حسول الهمذاني[8] وآخرين .

---

(١) ياقوت الحموي - معجم الأدباء ج ٢ ص ٢٤٩
(٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٤٩
(٣) الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد ج ١١ ص ٣٥١
(٤) المصدر السابق ج ١١ ص ١٨٠
(٥) الثعالبي - يتيمة الدهر ج ١ ص ٤٣٣
(٦) ابن النديم الفهرست - ج ١ ص ٢٥٢
(٧) الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد ج ٢ ص ٨٥
(٨) ابن شاكر الكتبي - فوات الوفيات ج ٣ ص ٣٤٠

الفصل الثاني

أغراض الشعر القرمطي

أغراض الشعر القرمطي :

تنوعت اغراض الشعر القرمطي وموضوعاته لتشمل التقسيمات المألوفة للشعر وما يتفرع منها بالاضافة الى ابتكار موضوعات لم تكن معروفة عند معاصريهم املتها طبيعة المرحلة النضالية والمعارك العديدة التي اضطروا لخوضها على اكثر من جبهة ، كما انهم اسهموا في تعميق بعض الاتجاهات وأغنوا موضوعات مسها شعراء الفرق الأخرى مسا خفيفا .

ولاشك أن هناك موضوعات أخرى عديدة كان يمكن أن نقف عليها لو وصل الينا تراث الشعر القرمطي كاملا ، لكنها ضاعت فيما ضاع من نصوصهم ، واندثرت أخبارها الا مما قد نعثر عليه صدفة في أثناء الحديث عن واحد أو اكثر من شعرائهم المعروفين .

ويمكن تقسيم الشعر القرمطي الى الأغراض التالية مع ملاحظة أن هذا

التقسيم لا يعني على الاطلاق امكان دراسة مضمون الشعر القرمطي بمعزل عن شكله وأسلوبه .

أولا ـ انتقاد الساسة والحكام :

لما كانت الحركة القرمطية حركة صدامية بالدرجة الأولى فقد وجه شعراؤها سهامهم الى صدور الساسة والحكام المسؤولين عن آلام الشعب وعذابه . وقد استقر في أذهانهم اقتناع منطقي مسبق مفاده أن اسقاط هيبة السلطة يسهل على الاتباع البسطاء الثورة عليها فالحكام الغامضون المتربعون على عروشهم خلف ستائر كثيفة من الغلمان والحراس والجواسيس ماهم في حقيقة الأمر الادمى ورقية مليئة بعقد النقص والمثالب والخوف الأبدي من الجائعين والمحرومين القابعين خارج الأسوار .

وكان وعي هذه الحقائق البديهية وتلقينها للاتباع خطوة أولى نحو شحذ عزائم الشيعة القرمطية ، للانقضاض على أولئك المرفهين المتكرشين المتقلبين في نعيم مسروق من اقوات البسطاء والمساكين . واذا علمنا مقدار البذخ الذي كان يحيط بالمقتدر وحاشيته في وقت كان حراس الليل يجمعون جثث من يموت جوعا وبردا في أزقة بغداد سهل علينا ان ندرك سر هذه النقمة القرمطية على تلك الاقلية التي كانت سببا في شقاء الأكثرية المنتجة المليئة بالنبل والتحدي .

واذا سلمنا جدلا بأن ثروة المقتدر موروثة فماذا نقول عن ابن الفرات الذي أنفق ٣٠,٠٠٠ ألف دينار على ستائر قصره من اموال الدولة ، وكان يشتري مسكا وكافورا بمبلغ عشرة آلاف دينار في السنة[١] في حين كان يكفي الرجل وزوجته وأولاده للعيش الكريم مامقداره ثلاثمائة درهم في السنة[٢] .

لقد كان الفارق كبيرا والظلم فادحا والسرقة واضحة للعيان ، لذا أصيب

(١) عبد العزيز الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي ص ٢٦٩
(٢) آدم متز ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ج ٢ ص ٢٠٩

شعراء الفكر القرمطي بالاحباط أحيانا فقرر واحد كابن لنكك ألا يغـادر بيته لأنه لا يريد أن يرى هؤلاء الحكام الظلمة المفسدين . وهو يشبههم بالقرود التي تعتلي صهوات الجياد ، وهذا ما يدفعه للإعتكاف فهو لا يريد ان يؤذي ناظريه برؤية تلك الكائنات الرثة التي تحكمت في غفلة من الزمن وأصبحت تأمر فتطاع لكن ذلك لا ينفي أنها مضحكة الرائح والغادي :[1]

مضى الأحرارُ وانقرضوا وبادوا وخلّفني الـزمـانُ على عُلوجِ
وقالوا قـد لزمتَ البيتَ صبراً فقلتُ لِفقـد فـائـدة الخـروجِ
لِمن ألقى اذا أبصـرتُ فيـهمْ قـروداً راكبينَ على السُّـروجِ

وفي مكان اخر يصب جام غضبه على كل أولئك الرجال الجوف الذين يتحكمون بالمجتمع[2]

ذهبَ الذينَ يُعاشُ في اكنافِهِمْ وبقيتُ في خَلَفٍ بـلا أكنـافِ
ببطالسٍ وقـلانسٍ مـحشـوةٍ يتعـاشـرون بقلةِ الإنـصـافِ
ماشئتَ من حُلَلٍ وفره مراكبٍ أبـوابُ دورِهِمُ بـلا أجـوافِ

وينتقل أبو الحسن بن لنكك خطوة أخرى في سبيل تهديم ذلك الصنم السلطوي الفارغ من المعنى ، فيعتب على الدهر الذي جعل منهم سادة ورؤساء ثم يقرر أنه زمان رديء لا يستحق أن يعاش فيه لأن المنطق يفترض أن يسود الأحرار ومن يستحق السيادة لا تلك الحشرات التي تسللت الى السلطة في غفلة من الزمن فارضة لؤمها وخبث سجاياها معينة كل من يتفق معها في سوء الخلق والظلم والتسلط[3]

لُعِنْتُمْ جميعـاً من وجـوهٍ لبلدةٍ تَكَنَّفَهُمْ جَهْـلٌ ولؤمٌ فـأفـرطا

---

(١) الثعالبي - يتيمة الدهر ج ٢ ص ٣٤٨
(٢) المصدر السابق ج ٢ ص ٣٥٠
(٣) المصدر السابق - ج ٢ ص ٣٥٠

وإنَّ زمـانـاً أنـتـمُ رؤسـاؤه   لأهلٌ لأن يُخرى عليه ويُضرطا
أراكُمْ تُعينـونَ الـلِّئـام وإننـي   أراكُمْ بطرقِ اللؤمِ أهدى من القطا

واضافة الى اللؤم وصف ابن لنكك أولئك الحكام بالجهل والحماقة :[1]

زمـانٌ قـد تفـرَّغَ للفضـول   وسَـوَّدَ كُلَّ ذي حُمْقٍ جَهـولِ
فـإن أحببـتُمُ فيـهِ ارتفـاعـاً   فكـونـوا جـاهلينَ بـلا عُقـولِ

وفي مجتمع ذكوري يقوم على تمجيد الرجولة وتقديسها يصبح اتهام الحاكم بأنه حاكم حريم من أقسى أنواع الاهانات التي يمكن أن توجه اليه والى حاشيته ، وهو عين ما يفعله ابو طاهر بن الخبز أرزي في اتهام حكام زمانه بالنسوية والتذبذب والتكبر ليس بسبب المزايا الذاتية بل بسبب الثروة :[2]

وحـاكمٌ ظن أني دونَ ثـروتِـهِ   مذبذبٌ فقـر الى وجهه عبسـا
سنستجـدُّ خِلافَ الحـالتينِ فـلا   أبقى فقيراً ولا تبقى لحُكْمِ نِسا

وتكتسب هذه الأبيات قيمتها اذا علمنا ان دولة المقتدر الذي قيلت الأبيات في عهده اشتهرت بتسلط النساء على مقاليد الحكم وقد كان من اسباب الثورة عليه ان نساء مقر الخلافة كن يرسلن بتوقيعاتهن الى الوزراء والجند فتنفذ ، وأن أمه السيدة شغب تجاوزت كل من حوله من اشباه الرجال وأجلست خادمتها «ثمل» للقضاء في شؤون الناس في حادثة مشهورة[3] ولا يكتفي ابن الخبز أرزي بوصف الحكام بالتذبذب والتقلب والميل مع شهوات النفس ، بل يقارنهم بشخصة البسيط المتواضع فيرى نفسه على فقره أحسن حالا منهم وأكرم نفسا لأنه مع مايبدو عليه من رثاثة الهيئة يقارن بالشمس التي تحجبها الغيوم بينما الحاكم كظلام الليل يخفي كل المفاسد ويستر نفسه بنفيس الثياب ليخبيء قبحه ومافي

(١) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء ج ١٩ ص ٧
(٢) الثعالبي ـ يتيمة الدهر ـ ج ٤ ص ٣٨٣
(٣) آدم متز ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ج ١ ص ٤٣٢

داخله من نتانة وحقارة[1] :

عليَّ ثيابٌ فوقَ قيمتِها الفِلسُ وفيهِنَّ نفسٌ دونَ قيمتِها الأُنسُ
فثوبُكَ مثلُ الشمسِ سن تحتِها الدُّجى وثوبي مثلُ الغيمِ منْ تحتِهِ الشمسُ

ولا يخفى مافي هذه الأبيات من تأكيد على جوهر النفس والاصالة الانسانية التي عمل القرامطة دائما على تجسيدها اجتماعيا مقابل صورة الرؤساء الذين لا يمتلكون هذه الاصالة فيعوضون نقصهم بفاخر الثياب ونفيس المعدن وما الى ذلك من مظاهر خداعة لا تخفى على اللبيب . ويسخر ابو طاهر القرمطي من اكبر قواد الدولة العباسية مؤنس الفحل فيصفه بالجبن لعجزه عن سواجهته والجبن كما هو واضح أقسى ما يمكن أن يوجه الى قائد عسكري من اتهامات ، ويعيب ابو طاهر على مؤنس انغماسه في اللهو وشرب الخمر ، ويتوعده بالذهاب لمقابلته وحربه ، اذا كان هو شخصيا لا يمتلك الشجاعة للقدوم اليه لملاقاة الجيش القرمطي الذي يقوده[2] :

قولوا لمؤنِسكمْ بالراحِ كنْ أنِسا واستتبع الراحَ سرنايا ومزمارا
وقد تمثلتُ عن شوقٍ تقاذفَ بي بيتاً من الشعر للماضين قد سارا
نزورُكُمْ لا نُؤاخذْكُمْ بجفوتِكُمْ إنَّ الكريمَ اذا لم يُستَزَرْ زارا
ولا نكونُ كأنتمْ في تخلفِكمْ من عالج الشوق لم يستبعدِ الدارا

أما الحسن الاعصم ابرز قواد وشعراء القرامطة فينتقد خصومه من حكام دمشق والقاهرة وبغداد بشكل مبطن ويرسل الى المعز الفاطمي وقائده جوهر عائبا عليهم اختباءهم كالجرذان خلف الحصون والأسوار ، وهذا ما يأباه القائد الشجاع والحاكم الحازم الذي يجب أن يفتخر بنفسه لا بقلاعه ، وبشجاعة رجاله لا بحصون مدينته[3] :

---

(١) الثعالبي - يتيمة الدهر - ج ٤ ص ٣٨٣
(٢) بندلي جوزي - من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ص ٨١
(٣) ثابت بن سنان تاريخ اخبار القرامطة ص ٧٤ - طبعة زكار

ياساكنَ البلدِ المنيفِ تعَـزُّزاً بتـلاعهِ وحصـونهِ وكُهـوفِـهِ
لا عِـزَّ الا للعـزيـزِ بنفسـهِ وبخَيلِهِ وبـرجلِهِ وسيـوفِـهِ
وبقُبـةٍ بيضاءَ قـد ضُـربَتْ الى جَنْبِ الخيـامِ لجارهِ وحليفـهِ

ولم يقف الأمر عند نقد سلطة الحكام الزمنية بل تعداه عند متطرفي القرامطة الى نقد السلطة الالهية كما نجد ذلك عند الحلاج في نقده المبطن[1]:

مـايفعل العبـدُ والاقدارُ جـاريةٌ عليهِ في كلِّ حالٍ أيُّها الرائي
ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له اياكَ اياكَ ان تبتـلَّ بـالمـاءِ

وغالى بعض الباحثين المعاصرين فرأى في صلب الحلاج مفهوما رمزيا ذا علاقة بالسلطة فهو ـ أي الصلب ـ مقرونا بالحلول يعني أن الله يشك بالله وتبسيط ذلك أنه مامن سلطة مقدسة لا تمس[2] .

لكن هذه شطحة أبعد من شطحات الحلاج وغلو في التفسير لم يكن يدور في اذهان شعراء القرامطة . وما نقد بعض مظاهر السلطة السماوية عندهم الا رمز لنقد ظلها في الأرض الذي هو خليفة المسلمين .

ثانيا ـ الاعتزاز بالعقيدة القرمطية :

يتفرع عن نقد الساسة والحكام موضوع آخر من موضوعات الشعر القرمطي هو الاعتزاز بما يمثلونه فكرا وممارسة فما دامت العقائد المنافسة قد أفرزت حكاما ظلمة ملأوا الأرض بالفجور والظلم والفساد فلابد أن تفرز العقيدة القرمطية أنماطا سلوكية وممارسات تختلف عما انصب عليه النقد فالقرمطي كما يبدو من أبيات الحسن الأعصم التالية ليس متفرغا للهو ولا عاكفا على الخمر والنساء لأنه يشعر بوطأة الحياة القاسية على الآخرين فلا يستطيع أن يبيت لاهيا شبعان

(١) الحسين بن منصور الحلاج ـ الديوان ص ١٩
(٢) غارودي وسراب. الحل الصوفي محمد ياسر شرف ١٤٧

راويا في الوقت الذي يعرف أن هناك من يقاسي الجوع والحرمان والفاقة على بعد أمتار منه . ونرى في هذه الأبيات الحلم القرمطي بالعدل الاجتماعي يتجسد في القادة قبل الافراد(١):

إني امرؤٌ ليسَ من شأني ولا أربي طَبْلٌ يرنُّ ولا نايٌ ولا عودُ
ولا اعتكافٌ على خمرٍ ومجمرةٍ وذاتِ دلٍّ لهـا دِلٌّ وتفنيـدُ
ولا أبيتُ مليءِ البطنِ مِنْ شبعٍ ولي رفيقٌ خميصُ البطنِ مجهودُ

وتجلى هذا الاعتزاز بالعقيدة الداعية الى اقامة العدل الاجتماعي وتحقيق قيم الخير والحق والمساواة عند اكثر من واحد من شعراء القرامطة في اليمن والعراق والبحرين ويتجلى ذلك بشكل اوضح عند قرامطة الشام الذين اندفعوا في أوج انطلاقتهم الأولى الى الحد الذي رغبوا فيه بتطهير وجه الأرض من رجال الفرق الباغية وظلم حكامها . يقول صاحب الخال(٢):

متى أرى الدنيا بـلا كاذبٍ ولا حـروريٍ ولا نـاصـبِ
متى أرى السيفَ على كلِّ مَنْ عـادى عليَّ بنَ أبـي طـالبِ
متى تقـولُ الحقّ أهـلُ النهى ويُنصَفُ المغلوبُ مـن غـالِبِ
هـل لبغـاةِ الخيـرِ مِنْ نـاصـرٍ هل لكؤوسِ العدلِ من شاربِ

وقد سبق أن رأينا أن فكرة المهدي المنتظر كانت في حد ذاتها تعبيرا عن توق أصيل الى العدالة فالامام لا قيمة له لأنه من آل ابي طالب بل لأنه الرجل الذي سيقضي على الظلم والجور ويؤسس دولة المقهورين والمستضعفين في الأرض ومن هذا المنطلق كثر الاعتزاز بالانتساب الى السلالة العلوية بين القرامطة . فنرى واحدا كصاحب الناقة القرمطي ينشد في مرحلة مبكرة من الدعوة(٣):

انـا ابن الفـواطمِ مِنْ هـاشمٍ وخيـر سـلالـة ذا العـالَـمِ

(١) ثابت بن سنان ـ تاريخ اخبار القرامطة ص ٧٥ زكار
(٢) ابن العديم ـ بغية الطلب في تاريخ حلب ص ٢٩٣
(٣) المرزباني ـ معجم الشعراء ص ١٥٣

وطئتُ الشآمَ برغمِ الآنامِ كوطءِ الحِمامِ بني آدمِ

وفي مكان آخر يشير الشاعر نفسه الى تلك الصلة التي تخول له الدعوة لعقيدته وابادة كل من يخالفها[1] :

ثأرتُ بجدي خيرِ مَنْ وطأ الحَصا وأنصارِه بالطفِّ قتلى بني هندِ
فأفنيتُ مَنْ بالشامِ منهمْ لأنهمْ بقصدِهِمْ جارُوا عن المنهجِ القَصْدِ

ويفتخر اخوه صاحب الشامة بهذا الاصل ، ويضيف الى فخره تهديد الاعداء بحرب لا تبقي ولا تذر في سبيل تلك العقيدة ، وسيان عنده قتل أم نجا فالمهم أن تستمر الدعوة في الإنتشار[2]:

نُفيتُ مِنَ الحسينِ ومِنْ عليٍّ وجعفرِ والغطارفِ من جدودي
وخيبَ سائلي وجَفوتُ ضيفي وبتُّ فقيدَ مَكْرُمةٍ وجُودِ
وأعطيتُ القيادَ الدهرَ مني يمين فتىً وفيٍّ بالعهودِ
لئنْ لم أعطِ ما مَلَكتْ يميني لحربٍ من طريفٍ أو تليدِ
وأفتتحنَّها حرباً عِواناً تُقَحِّمُ بالبنودِ على البنودِ
فإما أن أروحَ بروحِ عِز وجَدُّ آخذاً ثأرَ الجُدودِ
وإما أنْ يقالَ فتىً أبيٌّ تَخرَّمَ في ذرا مجدٍ مَشيدِ

وله أيضا تكرارا للفخر بهذه الصلة[3]:

سَبَقَتْ يداي يَدَيْ نصيـ ـرِ هاشِميِّ المحتدِ
وانا ابنُ احمدَ لم أقلْ كَذِباً ولم أتزيَّدِ

ويقال ان عبد الله بن المعتز اجابه على قصيدته الأولى بقوله :

فكانَ السيفُ أدنى عندَ وردٍ الى وِدْجَيكَ من حبلِ الوريدِ

(١) ابن العديم - بغية الطلب في تاريخ حلب ٢٩٣
(٢) المصدر السابق ص ٢٩٣
(٣) ابن تغري بردي - النجوم الزاهرة ج ٣ ص ١٠٦

ولم يكن ابن المعتز هو الشاعر الوحيد الذي رد على القرامطة وفند عقائدهم وهاجمها بل كان واحدا من شعراء كثر خاضوا حرب مساجلة مع القرامطة . وأشرسهم كان الشاعر اليمني ابراهيم بن الحد الذي يرميهم بالكفر ويشبههم بالكلاب مستنهضا همم قبائل خولان للدفاع عن صعدة قبل سقوطها بيد القرامطة[1]:

فما هذه الكفار الا عصابةٌ مُجَمَّعَةٌ مِنْ كُلِّ فَجٍّ نفيرُها
كلابٌ تعاوتْ فاستجابتْ جموعها على غيرِ دينٍ وابنُ فضلٍ عقورها

وقد رد على هذا الشاعر أحد أبناء علي بن الفضل فاتهمه وأمثاله بالسلبية المطلقة لأنهم لا هم لهم الا التهديم ، أما البناء والتشييد فصنعة قرمطية بحتة[2].

فكنتُمْ وأنتمْ تهدمون وأبتني فشتان منْ يبني واخرُ يهدِمُ

وينسب النويري الى ابن المنجم قصيدة ينكر فيها على قادة القرامطة الانتساب الى أهل البيت[3]:

فإنَّك في دعواكَ أنكَ منهُم كمَنْ يدَّعى أنَّ النحاس من الذهبْ
متى كان مولى الباهلين مُلْحقا بآل رسول الله يوما اذا انتسبْ

اما اتهام العقيدة القرمطية بالاباحة للحط من شأنها فالشعر فيه اكثر من الحصر وخير ما يمثله قول الامام المتوكل على الله احمد بن سليمان بعد ان أخبربه امرأه قرمطية بأن ابنها قد غشيها كما تقول الروايه[4]:

لست ابن احمدَ إنْ تركتُ زعانفا يتبخترونَ وينكحون سفاحا
يوافقون لكل ليلة جمعةٍ فاذا توافَوا أطفأوا المصباحا

(١) علي محمد زيد معتزلة اليمن ص ١٠٨
(٢) الحمادي اليماني ـ كشف اسرار الباطنية ص ٤٠
(٣) النويري ـ نهاية الأرب ـ ص
(٤) طه الولي ـ القرامطة ـ ص ٨٣

وابن المعتز يكرر هذه الاتهامات واتهامات اخرى بهدف واضح ، هو الحط من شأن اصحاب تلك العقيدة التي اكثر اصحابها من الافتخار بها[1]:

ابينُ ابي قوسٍ لهمْ نبيُّ إمامٌ عدلٌ لهمُ مرضيّ
خففَ عنهمْ مِنْ صلاةِ الفرضِ وقالَ نابَ بعضُها عن بَعْضِ

من المرجح ان ابن ابي قوس المشار اليه هو ابو الفوارس أول أسير قرمطي صلب ببغداد ، لكن الوزن لم يسعف ابن المعتز فسمّى ، ابن ابي قوس في ارجوزته ، أو ربما كان معروفا بهذه التسمية ايضا وامام هذا الطوفان المعادي كان أصحاب العقيدة القرمطية يزدادون تشبثا بعقيدتهم ويظنون أنهم وحدهم على صواب ، وأن ائمة الفرق الأخرى كلهم مضللون بمن فيهم اخوانهم الامامية اصحاب المذهب الاثني عشري فيقول الخبز أرزي[2]:

من غابتِ الاخبارُ عنه ودينُهُ دينُ الإمامةِ قالَ بالأوهامِ

ويقول ابن لنكك في لهجة حيادية[3]:

لنا سراجٌ نورُهُ ظُلمةٌ ليس لهُ ظلٌّ على الأرضِ
كأنهُ شخصُ الامامِ الذي تبغي الهُدى منهُ أولو الرفضِ

وبذلك يظل الامام القرمطي هو الحق وهو العدل ، وهو الذي يحفظ الأرض من أن تميد ولولاه لانهدمت واندثر ما عليها على حد قول القفطي الشيباني شاعر بلاط أبي سعيد القرمطي[4]:

فَمنْ لذا الوحيِ مكتوبٌ صحائِفُهُ مُستنظِماً بكلامِ الله تنظيما
ومَنْ بهِ الأرضُ مشتدٌّ مراكزها لولاهُ اصبحَ وجهُ الأرضِ مهدوما

(١) شوقي ضيف - تاريخ الأدب العربي - العصر العباسي الثاني ص ٣٧
(٢) المسعودي - مروج الذهب ج ٤ ص ٣٥٣
(٣) الثعالبي - يتيمة الدهر - ج ٢ ص ٣٦٤
(٤) ميكال يان دي خويه - القرامطة ص ٦٧

وخير ما يمثل الاعتزاز بالدعوة القرمطية وقمة الاقتناع بها قصيدة لأبي طاهر القرمطي يشير فيها الى انه المهدي المنتظر ، والى أن مذهبه سينتصر بحد السيف وينتشر في الأرض ويبقى عصورا طويلة حتى يبعث عيسى ابن مريم لاكمال مهمة العدالة الاجتماعية فيثنى على جهود القرامطة الذين مهدوا السبيل لمهمته[1]:

أغرَّكُمْ مِني رجوعي الى هَجَرْ فعما قليلٍ سوفَ يأتيكُمُ الخبرْ
فَمنْ مبلغٌ أهل العراق رسالةً بأني أنا المرهوبُ في البدوِ والحضرْ
انا الداعي المهديُّ لا شكَّ غيرَهُ أنا الصارمُ الضرغامُ والفارسُ الذَّكَرْ
سأصرِفُ خيلي نحوَ مِصرَ وبرقةٍ الى قيروانَ التركِ والرومِ والخزَرْ
أُعمرُ حتى يأتي عيسى بنُ مريمَ فيحمِدُ آثاري وأرضى بما أمرْ

ثالثا - تحليل الظواهر الاجتماعية :

كان لولع القرامطة بتحليل الظواهر الاجتماعية ولع لا يوازيه الا ولعهم بنقد الحكام والساسة . وكالجراحين الماهرين أعمل القرامطة مباضعهم في جسد المجتمع الخرب فكشفوا عما فيه من نقائض ومثالب تستر عليها الشعراء الذين باعوا أنفسهم لأصحاب القصور ، وتفرغوا للمدح والرياء والمجاملة ، ويندر أن نجد ظاهرة اجتماعية تنجو من نقد شعراء القرامطة الأوائل والمتأخرين .

وقد انصب نقدهم بالدرجة الأولى على رجال الدين المرائين الذين ليس لهم من الدين الا صفة الحمقى وهي تطويل اللحى لخداع العامة ، وايهامهم بورعهم وتقاهم ، وهم في واقع الحال ليسوا احسن فهما للشريعة والفقه من بقر المزارع[2]:

لا تخدعنَّكَ اللحى والصُّورْ تسعةُ أعشارِ مَنْ ترى بقرْ
تراهُمُ كالسحابِ منتشرا وليس فيه لطالبٍ مطرْ

(١) طه الولي - القرمطة - ص ١٣٨
(٢) الثعالبي - يتيمة الدهر - ج ٢ ص ٣٥٠

في شجرِ السروِ منهمْ مثلٌ لـه رُواءُ ومالـهُ ثمرْ

ويفضح ابن لنكك تلك النماذج التي تتخذ من الفقه والدين طريقا لجمع الثروة وسرقة أموال اليتامى والأرامل فتظهر نفوسهم على حقيقتها «اذا ما صب زيت في القنادل» وهو تعبير ظريف عن الرشوة التي اشتهر رجال الدين المزيفون بتعاطيها في كل زمان ومكان والأنكى من ذلك في شخصيات هذه الفئة الضالة تكفيرهم لسواهم والغاء كل علم لا يوافق اغراضهم الدنيئة(١):

أقولُ لعصبةٍ بالفقهِ صالَتْ وقالت ما خلا ذا العلمَ باطِلْ
أجلْ لا علمَ يوصلُكُمْ سِواهُ الى مالِ اليتامى والارامِلْ
أراكُمْ تقلبونَ الحِكَم قَلباً اذا ما صُبَّ زيتٌ في القنادِلْ

ويذكر هؤلاء الفقهاء المرتشون بالمرتشي الشيعي الشهير الذي يصفه ابن سكره(٢)

إنْ شِئتَ أنْ تُبصرَ أعجوبةً من جَوْرِ أحكام أبي السائبِ
فاعمَدْ من الليلِ الى صُرةٍ وقررِ الأمرَ معَ الحاجِبِ
حتى ترى مروانَ يقضي لهُ على عليٍّ بن أبي طالبِ

ويدخل في هذا الباب النفاق الاجتماعي والتظاهر الذي يقوم به أصحاب الوقار والرزانة من مدعي الورع(٣).

الى كَمْ أنتَ في بحرِ الخطايا تُبارِزُ من يراكَ ولا تراهُ
وسمْتُكَ سَمْتُ ذي ورعٍ ودينٍ وفِعلُكَ فِعلُ متبعٍ هواهُ

وكما انتقد القرامطة رجال الدين المزيفين صوبوا سهامهم لرجال العلم

---

(١) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء ج ١٩ ص ٨

(٢) ابن الجوزي ـ المنتظم ج ٧ ص ١٨٦

(٣) الحسين بن منصور الحلاج ـ الديوان ص ١٧

الأدعياء وهاجموا ما فيهم من ادعاء واحتيال يخفى وراءه فراغا هائلا وجهلا مطبقا كما فعل ابن لنكك بمبرمان النحوي[1]:

صُداعٌ من كلامكَ يعترينا ومافيهِ لمستمع بيانُ
مكابرةٌ ومخرقةٌ ويُهتٌ لقد أبرمتنا يامَبرمانُ

وسبق له أن هاجم ادعاء ابن رياش اللغوي فأفحش من شدة غيظه منه[2]:

نُبِئْتُ أن أبا رياش قد حوى عِلمَ اللغاتِ وفاقَ فيما يَدعى
مَنْ مُخبري عنه فإني سائلٌ منْ كان حنّكه بأيرِ الأصمعي

ويخيل للباحث في شعر ابن لنكك ان له عدوا واحدا اسمه الجهل فهو ينتقده في تحلياته كافة ويعبر عن ضيقه بمعاشرة الجهلة الذين يجعلون الأرض تضيق بما رحبت لغبائهم ومماحكتهم .

ومما يروى عن ابي القاسم التنوخي أن ابن لنكك جلس في الجامع بالبصرة فجلس اليه قوم من العامة فاعترضوا على كلامه فغاظه جهلهم بما يعارضون به فأخذ محبرة بعض الحاضرين وكتب داعياً الى نفيهم من سجل البشرية لأنهم عار على آدم وذريته[3]

وعُصبةٌ لما توسطتُهم ضاقَتْ عليَّ الأرضُ كالخاتَمِ
يضحَكُ إبليسُ سرورا بهمْ لأنهمْ عارٌ على آدمِ
كأنني بينهمْ جالسٌ من سوءِ ماشاهدْتُ في مأتمِ

وهذا النقد لجهل العقول تبعه نقد أمر والذع لبخل الطباع ، فسخر ابراهيم بن أبي عون من بخيل اسمه حاتم بن الفرج الذي تخصص في استضافة الهتمان

---

(١) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء ج ١٩ ص ١٠
(٢) المصدر السابق ج ١٩ ص ٩
(٣) ابن شاكر الكتبي ـ فوات الوفيات ج ١ ص ٤٧

لعدم قدرتهم على تناول الطعام كما يقول[1] :

لِحاتم في بخلهِ فطنةٌ ادقُّ حساً من خُطا النملِ
قد جعلَ الهتمانَ ضيفانهُ فصارَ في أمنٍ من الأكلِ
فحاتمُ الجودِ أخو طيء كان وهذا حاتمُ البخلِ

ويقف شعراء القرامطة من استغلال الانسان لأخيه الانسان موقفا مشرفا فيرفضونه ويرفضون ما يترتب عليه من دسائس ونميمة وبغضاء جذرها الأساسي نفوس مريضة فى مجمع مريض[2].

ذئابٌ كلُّنا في زيِّ ناسٍ فسبحانَ الذي فيه برانا
يعافُ الذئبُ يأكلُ لحمَ ذئبٍ ويأكلُ بعضُنا بعضا عيانا

وارتبط برفض الاستغلال رفض الطرق غير الشريفة للكسب ، ويبدو لي أن شعراء القرامطة كانوا يعدون المديح من الطرق غير المشروعة للكسب فهاجموها حتى وان فعلها رفاق سابقون لهم في العقيدة .

وهجاء ابن لنكك للمتنبي يتضمن هذا المعنى . وقد يفسر ايضا بحنق القرامطة عليه بعد خيانته لقضيتهم[3] :

ما أوقحَ المتنبي فيما حكى وادّعاهْ
أبيحَ مالاً عظيماً حتى أباحَ قفاهْ
ياسائلي عن غِناهُ مِنْ ذاكَ كانَ غِناهْ

وعير الجهل والرشوة والادعاء والاستغلال والدّس والنميمة ، وجه شعراء القرامطة نقدهم لظواهر اجتماعية أقل خطرا فحذروا من ضررها هي الأخرى كالخبز أرزى

---

(١) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء ج ١ ص ٢٣٧
(٢) المصدر السابق ج ١٩ ص ٨
(٣) المصدر السابق ج ١٩ ص ١٠

الذي يحذر من أخطار الثرثرة[1]:

اذا ما لسانٌ اكثرَ هذرهُ فذاكَ لسانٌ بالبلاء موكَلُ
اذا شئتَ أن تحيا عزيزاً مسلَّماً فدبر وميز ما تقول وتفعل

ويصف الحلاج بالغش كل من يؤتمن على سر فيذيعه والقضية لا علاقة لها هنا بالأسرار الالهية كما قد يقول دعاة التفسير الصوفي[2]:

مَنْ ساررو فأبدى كلَّ ما ستروا ولم يراعِ اتصالاً كانَ غشاشا
اذا النفوسُ أذاعَتْ سِرَّ ما علمتْ فكلُّ ما حَملَتْ من عقلِها حاشا

وقد كان القرامطة في واقع الأمر احوج لكتمان الاسرار من أولياء الله المتصوفة ، فالذي يفشي السر الالهي يؤجل ليعاقب حسب اعتقاده في اليوم الاخر ، اما الذي يفشي السر الثوري القرمطي فعقابه معجل . لذلك كثر حديث الحلاج عن الامانة في حفظ السر لأن مرحلة العمل السري القرمطي كانت تحتاج الى كل ذلك التكتم والى ماهو اكثر منه للحفاظ على رؤوس اصحابها .

وبقدرة علماء النفس تغلغل الشعراء القرامطة الى داخل النفس البشرية فحللوها وكشفوا عن دخائلها وولعها بالممنوعات وكل ماهو بعيد عن متناول اليد وخارج السيطرة . فالانسان في النهاية مهما بلغ تعففه وعلو سلمه الاخلاقي ماهو الا بشر يبحث عما ينفعه ويتقي ما يجلب له الضرر[3] :

النفسُ بالشيء المُمَنَّع مولعةْ والحادثاتُ أصولُها مُتفرعةْ
والنفسُ للشيء البعيدِ مريدةٌ ولكلِّ ما قربَتْ اليه مضيعةْ
كل يحاول حيلة يرجو بها دفع المضرة واجتلاب المنفعة

---

(١) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء ج ١٩ ص ٢٢١
(٢) الحسين بن منصور الحلاج الديوان ص ٤١
(٣) المصدر السابق ـ الديوان ص ٨١ ـ وتروى احيانا لأبي العتاهية

ولاقت ظاهرة فقر الأدباء واملاقهم وسوء حظهم من الدنيا من يهتم بها فرصد ابن لنكك ذلك الدهر العجيب الذي يقف بالمرصاد لكل من اصاب حظا من الأدب والثقافة(١)

عَجبتُ للدهـرِ فـي تَصـرُّفـهِ . وكـلُّ أفعـالِ دهـرنـا عَجَبْ
يعـانـدُ الـدهـرُ كـل ذي أدبْ كـانـمـا نـاكَ أمَّـهُ الأدب

ونتيجة للظروف الاجتماعية القاهرة التي اصطلح على تسميتها بالدهر اتسعت الفجوة بين الحلم والواقع فانسحق الشاعر القرمطي تحت وطأة الدهر الغاشم الذي هو بالمحصلة النهائية حاكم ظالم وظروف اقتصادية سيئة وطقس اجتماعي مراء قائم على الكبت ومصادرة الحريات .

وقد ولد هذا الانسحاق ثورات كثيرة ، لكنه احيانا كان ينصرف الى مسارب سلبية لاسيما في مرحلة انهيار الحلم بقيام دولة المستضعفين . وفي تلك الأحوال لم يبق أمام الشاعر القرمطي الا الاحتراق الداخلي المدمر(٢):

إنْ اصبحتْ هِممي في الافق عاليةً فإنَّ حظي ببطنِ الأرضِ ملتصقُ
كم يفعلُ الدهرُ بي مالا أسَرُّ بهِ وكم يُسيء زمانٌ جائرٌ حنقُ
كم نفخةٍ بي على الأيام مِنْ ضجرٍ تكادُ من حرِّها الأيامُ تحترقُ

وارتبط بتحليل الظواهر الاجتماعية وصف بعض اصحاب المهن كالحلاق والنجار والحداد ، والنصوص التي بين أيدينا عن هذا الجانب تشير الى أن شعراء القرامطة أكملوا الاتجاه الحرفي الانساني الذي بدأه ابن الرومي . ومن نصوصهم في ذلك أبيات لكشاجم يصف دقة الضمير المهني وسموه عند فصاد(٣):

كـأنـهُ مـن نصيحـةٍ وتُـقـىً لـنفسـهِ دونَ غيـرهِ فـاصـدْ

---

(١) الثعالبي - يتيمة الدهر - ج ٢ ص ٣٤٨
(٢) الثعالبي - يتيمة الدهر - ج ٢ ص ٣٤٩
(٣) الثعالبي - من غاب عنه المطرب - ص ١١٢

لو جُسِّدَ الطبعُ منهُ ولو ذاتَ انحلالا أعادَهُ جامِدْ

ويمكن ملاحقة هذا الاتجاه بشكل افضل عند شعراء الفئة الثانية والثالثة اللتين اسقطنا الاستشهاد بخصوص اصحابها في هذا البحث .

رابعا ـ تمجيد القيم الانسانية .

حين يعيش البشر في مجتمع قائم على الاستغلال تستيقظ كل دوافعهم الدنيئة وكل غرائزهم الحيوانية النائمة بفعل الفطرة الانسانية الطيبة والتشذيب الثقافي .

وفي مجتمع كالمجتمع العباسي في القرن الرابع تنطبق عليه كل صفات الغابة كان لابد للشاعر القرمطي أن يبحث وسط ذلك الركام عن بعض المعاني الانسانية التي تهب للحياة قيمتها وتجعلها جديرة بأن تعاش فانصرف همه الى البحث عن الأصالة داخل الانسان التي تجسدت عنده في مجموعة قيم قدسها وحارب لأجلها . وأولى تلك القيم التي تجسدت عند شعراء القرامطة هي قيمة الصداقة التي وضعت على رأس سلم الأولويات . ويكاد الخبز أرزي ان يكون فيلسوف الصداقة في المجتمع القرمطي لكثرة ما تحدث عنها ونظر لها وطالب بالحفاظ عليها كشيء ثمين في حياة البشر . ومن ذلك قوله يعاتب صديقه ابن لنكك وكانا لا يفترقان الا لماما فحدثت بينهما جفوة وبادر شاعر الصداقة الى الاعتذار[1] :

لِمَ لا ترى لصداقتي تصديقا فينا ولَمْ تدعِ الصديقَ صديقا
ذو العقل لا يرضى بوسمِ صداقةٍ حتى يرى لِحقوقها تحقيقا
فَلمنْ يُرجى الحقُّ أن يُدعى أخا وعلى الرفيقِ بأن يكونَ رفيقا
ان غابَ غابَ محافظاً أو حلَّ كا نَ مساعِباً أو قالَ كانَ صدوقا

ومن القصص التي ضربت بها الأمثال في الصداقة القرمطية صداقة الحلاج وأبي

(١) المسعودي ـ مروج الذهب ـ ج ٤ ص ٣٥٢

العباس بن عطاء الذي ضرب بوقوفه الى جانب صديقه في محنته المثل الأعلى لأولئك الرجال العظام الذين تهون الحياة في انظارهم اذا كان ثمنها الحفاظ على ود صديق يحتاج النصرة وقت الشدة .

ويروي لنا أبو عبد الرحمن السلمي قصة هذه الصداقة ـ النموذج ، فحين احضر الحلاج للقتل أمره الوزير الجاهل حامد بن العباس أن يكتب اعتقاده ففعل ، وعرض الوزير الاعتقاد على فقهاء بغداد فأنكروه ، فقيل للوزير ان ابا العباس بن عطاء يصوب الاعتقاد ، فأمر أن يعرض عليه فقال ؛ هذا اعتقاد صحيح وأنا اعتقد هذا الاعتقاد ومن لا يعتقد هذا فهو بلا اعتقاد[1] . فأمر الوزير باحضاره وأدخل عليه ، فجلس في صدر المجلس مما أغاظ الوزير المنسك بالشكليات ، فأخرج له الورقة وقال هل هذا خطك ، وهل تصوب مثل هذا الاعتقاد . فقال : مالك ولهذا عليك بما نصبت له من اخذ أموال الناس وظلمهم وقتلهم . . . .

وتمضي الرواية فتقول ان الوزير امر غلمانه بضرب الرجل فضرب بالنعال على دماغه حتى أغمي عليه ، ثم حمل الى داره ففارق الحياة بعد سبعة أيام ، ضاربا المثل الحي للمفهوم القرمطي عن الصداقة فقد كان سهلا عليه ان يتنكر للحلاج ، كما تنكر غيره من الاصدقاء كالصوفي الحقيقي الشبلي الذي ادعى الجنون بعد الحكم على الحلاج لينفي الشبهة عن نفسه ودخل مستشفى المجانين نتنبذا لنصيحة والده الحاجب بدار الخلافة[2] ولكن ابا العباس كان من ذلك الجيل القرمطي المبدئي الذي يضع الصداقة فوق أي اعتبار . ويقدم الحسن الأعصم نموذجا ثانيا لهذه الصداقة فقد كان قريبا الى جعفر بن فلاح وكانا يعملان معا لهدف واحد لكن اهواء العمل السياسي فرقت بينهما ووقعت الحرب وقتل جعفر ، فلم تنس الخلافات السياسية الحسن الأعصم واجبه نحو صديقه القديم الذي وضعته الظروف في مواجهته فرثاه بأبيات وجدت مكتوبة على أبواب

---

(١) ماسينيون ـ أربع رسائل عن الحلاج ص ٢١ ـ رسالة السلمي

(٢) أدم متز ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ج ٢ ص ٣٢

فصره[1]:

يامنزلاً لعبَ الزمانُ بأهله فأبادهُمْ بتفرقٍ لا يجمعُ
اين الذين عهدتهم بك مرةً كان الزمانُ بهم يَضُرُّ وينفعُ
ذهب الذينَ يُعاشُ في اكنافهِمْ وبقى الذينَ حياتُهم لا تنفعُ

والحسن الأعصم هو المعني بقول جعفر بن فلاح ليعقوب بن كلس وزير المعز[2]:

ولي صديقٌ ما مسَّني عَدَمْ مُذْ نظرتْ عينُهُ الى عدمي
أعطى واقنى ولم يكلفني تقبيلَ كفٍ لهُ ولا قدمِ

وينتقل الخبزارزي بالصداقة الى اعلى مراتبها حين يقرر أن الالفة في الدرجة الأولى ألفة أرواح ، وأن البعد وعدم التلاقي ليس سببا لقطع الصداقة[3]:

قطعَ التواصلُ قربَنا بتواعُدٍ وقطعتَ أنتَ تواصُلَ الأقلامِ
هلا ألفت اذا الزمانُ مشتِتٌ والإلفُ للأرواحِ لا الأجسامِ

ولا يتمالك صاحب الحس الطبيعي نفسه من الوقوف أمام هذا المعنى الجميل للغفران الذي يقدمه هذا الشاعر[4]:

كم اناسٍ وفوا لنا حينَ غابوا واناسٍ جفوا وهُمْ حُضّارُ
عرضوا ثم أعرضوا واستمالوا ثم مالوا وجاوروا ثم جاروا
لا تلمهم على التجني فلو لمْ يتجنّوا لم يَحْسنِ الاعتذارُ

ومما يلحق بتمجيد مفهوم الصداقة تلك الرسائل الاخوانية الرقيقة ألتي كانوا يتبادلونها ويداعبون بها بعضهم بعضا ، وهي ان دلت على شيء فعلى ذلك المستوى الراقي من العلاقات التي كانت سائدة بينهم .

---

(١) ابن الاثير ـ الكامل ـ ج ٧ ص ٤٢
(٢) ابن تغري بردي ـ النجوم الزاهرة ج ٤ ص ٥٩
(٣) المسعودي ـ مروج الذهب ج ٤ ص ٣٥٣
(٤) ابن تغري بردي ـ النجوم الزاهرة ج ٣ ص ٢٧٧

والرواية التالية التي حفظها ياقوت والثعالبي عن صداقة الخبزارزي وابن لنكك توضح هذا المفهوم . فقد زار ابن لنكك الخبزارزي في مخبزه برفقة المفجع البصري واخرين ليهنئوه بالعيد ، فوجدوه يوقد السعف ليخبز الخبز فتطاير الدخان الأسود على ثيابهم البيض ، وقبل أن يسلموا أو ينصرفوا سألهم الخبزارزي : متى أراكم ثانية فقال ابن لنكك «حين تتسخ ثيابي» وفي أثناء الطريق فطن الى أن الخبزارزي لن يترك المناسبة تمر دون شعر يداعبهم فيه فأراد أن يستبقه فدعا بدواه وكتب اليه :[1]

لنصـر في فؤادي فـرطُ حُبٍّ ... ينيفُ بهِ على كلِّ الصِّحـاب
أتينـاهُ فـبخـرنـا بخـورا ... من السعفِ المدخِنِ بالتهـاب
فقمتُ مبـادراً وحسبتُ نصـراً ... يـريدُ بـذاك طردي أو ذهـابي
فقـالَ متى أراك ابـا حسين ... فقلتُ لـه اذا اتسختْ ثيـابي

فلما قرئت الرقعة على الخبزارزي املى على حاملها الأبيات التالية :

منحتُ أبا الحسينِ صميمَ ودي ... فـداعبني بـألفـاظٍ عـذاب
أتى وثيـابُهُ كـالشَّيب لـونـاً ... فعُـدْنَ له كـريعان الشبـاب
وبعضُ للمشيب أعـدُّ عنـدي ... سـوادٌ لـونُـهُ لـونُ الخضـاب
فـإنْ يكن التقـززُ فيـه فخـراً ... فلم يكنى الوصي أبا تـراب ؟

وارتبط بتقديسهم لمفهوم الصداقة تقديس آخر لمفهوم الحب بكل انواعه ، فما دامت النفوس النبيلة قادرة على الاخلاص للأصدقاء فهي ايضا اقدر على الاخلاص للمحبين . واذا كان حب الصديق يأتي في الدرجه الأولى فان حب الخليل معشوقا كان أو زوجا يكمل تلك اللوحة الرائعة المزخرفة بالألوان الانسانية ، فالصداقة والحب وجهان لعملة واحدة تكشف عن الجوهري في أعماق الناس وتقدمه في فيض من البوح الوجداني الخالص .

واذا كان الخبز أرزي رائد فلسفة الصداقة عند القرامطة ، فان الحلاج رائد

(١) الثعالبي - يتيمة الدهر - ج ٢ ص ٣٦٥

فلسفة الحب . وعنس ماقاله الذين يرون فيه المتصوف الزاهد ، فان بعض عزله مليء بالحسيات ، ولا يمكن أن يحسب في خانة الغزل السماوي الذي عبدت طريقه رابعة وعيرها[1]:

أنا مَنْ أهوى ومَنْ أهوى أنا نحنُ روحان حللنا بدنا
نحنُ مُذْ كنا على عهدِ الهوى تُضرَبُ الأمثالُ للناسِ بنا
فاذا أبصرتني أبصرْتَهُ واذا أبصرْتَهُ أبصرْتَنا
أيها السائلُ عن قصتنا لو ترَانا لم تُفرِّقْ بيننا
روحُه روحي وروحي روحُهُ من رأى روحين حلّتْ بدنًا ؟

وفي مكان آخر من ديوان الحلاج نعثر على هذه المقطوعة الرائعة التي لا نستطيع مهما شطحنا صوفيا ان نجردها من جانبها البشري فالحبيب جسد وعين وقلب قبل أن يكون روحا[2]:

الصبُّ ربُّ محبُّ نوالُهُ منكَ عجبُ
عذابُهُ فيكَ عذْبُ وبعدُهُ عنكَ قربُ
وأنتَ عندي كروحي بلْ أنتَ منها أحبُّ
وأنتَ للعينِ عينٌ وأنتَ للقلب قلبُ
حسبي من الحُبِّ أني لما تحبُّ أحبُّ

ويعد الخبزأرزي ثاني اثنين بعد الحلاج ممن أغرق في تصوير عاطفة الحب وغاص خلف معانيها البعيدة فاستخرج أجمل الدرر كقوله :[3]

انضى الهوى جسدي وبدَّلني جسداً تكوّن من هوى متجسد
مازالَ ايجادُ الهوى عدمي إلى أن صرتُ لو أعدمتُهُ لم أوجَدِ

---

(١) الحسين بن منصور الحلاج ـ الديوان ص ٥٥

(٢) المصدر السابق ـ الديوان ـ ص ٢١

(٣) المسعودي ـ مروج الذهب ج ٤ ص ٣٥٢

ومن سيح تصويرهم للحب وما يرتبط به من شجون قول كشاجم[1] ·

يامنْ لأجفانِ قريحةٌ سهرتْ لابسانٍ مليحةْ
لم تتركِ البتَلُ الريضةْ فيّ جارحةً صحيحةْ

ومن التيم الانسانية الأخرى التي نجدها القرامطة قيمة الشجاعة . وتعكس مواجهتهم الصلبة لفساد الحياة في العصر العباسي شجاعة نادرة المثال ، فقد كانوا على قلتهم يشكلون مصدر تهديد دائم لخلافة بغداد ثم للخلافة الفاطمية فيما بعد . ونستطيع أن ندرك هذه الشجاعة النادرة من خلال هذه الأبيات التي يخاطب بها صاحب الناقة حكام بغداد ويهددهم بمجموعة الأعراب الذين اتبعوه وهو يعلم كل العلم أن بغداد محصنة بجيوش لا حصر لها من جنسيات مختلفة[2] :

فبشّرْ رحبتي طوقِ بيومٍ من الأيام ليس له نظيرُ
ورافِقَهُ النّصالةِ ليسَ يغني اذا ما جئتُها بابٌ وسورُ
أسبِّحُها فأتركها هشيماً وأحوي ما حوتْهُ بها القصورُ

وقد يقول قائل ان في هذا التهديد من الحماقة اكثر مما فيه من الشجاعة لكن متى لم يكن الشجاع متهما بالحمق والتهور . ويتوعد الحسن الأعصم رجال مصر لمجرد أنهم أشاعوا أنه تهيب لقاءهم ذات مرة[3] :

زعمتْ رجالُ الغرب أني هِبْتُها فدمي إذاً مابينهم مطْلولُ
يامصرُ إنْ لم أسقِ أرضكِ من دمٍ يروى ثراكِ فلا سقاني النيلُ

ووصلت بهم هذه الشجاعة الى حد الانتقاص من القدرات فوق الأرضية فنسبت الى ابي طاهر القرمطي أبيات قالها في اثناء غزو مكة[4] :

---

(١) الثعالبي - من غاب عنه المطرب ص ٧٩

(٢) شوقي ضيف - العصر العباسي الثاني - ص ٤٠٣

(٣) ثابت بن سنان - تاريخ اخبار القرامطة ص ٧٢

(٤) الحمادي اليماني - كشف اسرار الباطنية ص ٢٠

ولـو كان هـذا البيتُ لله ربِّنا   لصبَّ علينا النارَ من فوقِنا صبّا
لانـا حججنـا حجـةً جـاهليـةً   مُجلّلةً لم تُبقِ شرقاً ولا غَرْبْا
وإنـا تركنـا بين زمزمَ والصفـا   جنائزَ لا تبغي سوى ربِّها ربّا

ولعل عبارة المعتضد التي سبقت الاشارة اليها «لعنة الله نيف وثمانون الف يغلبهم الفان وثمانمائة «تمثل هذا الجانب القيمي من حياة القرامطة أحسن تمثيل .

ويصف الحسن الأعصم هذا الجانب في حربه فيقول[1]:

إني وقومي في أحسابِ قومِهِمُ   كمسجدِ الخيفِ في بحبوحةِ الخيفِ
ما علّقَ السيفُ منا بابنِ عاشرةٍ   الا وهِمَّتُـهُ أمضى من السيفِ

وبالرغم من هذه الشجاعة وهذه الثقة بالنفس فان القرامطة قادة وأفرادا ، كانوا أبعد ما يكون عن الغرور ، فالحسن الأعصم نفسه يعترف بذلك العجز الانساني الكبير امام الطبيعة في عملية نقد ذاتي نابعة عن فهم متقدم لطبيعة الحياة البشرية[2] :

ولـو أني ملكتُ زمـامَ أمـري   لما قصّرتُ عن طلبِ النجاحِ
ولكني ملكـتُ فصـار حـالـي   كحال البدنِ في يوم الاضاحي
يقـدنَ الى الردى فيُمتنَ كـرهاً   ولو يسطعْنَ طِرْنَ مع الـرياحِ

ولم تكن الشجاعة عند القرامطة تعني في يوم من الأيام القوة العضلية في الحرب فقط فقيمة المرء دائما سلما وحربا بقلبه ولسانه[3] :

زعمـوا أنني ضئيـلٌ لعمـري   مـا تُكـالُ الـرجـالُ بـالقُفـزانِ
إنمـا المرءُ بـاللسـانِ وبـالقلبِ   وهــذا قـلبي وهــذا لســانـي

(١) المقريزي - المقفى الكبير - ص ٤٠٩ زكار .
(٢) المصدر السابق .
(٣) المصدر السابق ص ٤٠٦ زكار .

لقد علمت الطبيعة القرامطة ان الشجاعة لا تكفي لمواجهة المصير البشري لكن ذلك لم يفقدهم الأمل فقد كانوا دائما في أعلى قمم التفاؤل بالرغم من كل النكسات التي اصيبوا بها ، وكانوا ينشدون دائما مع الحادي الذي سمعه علي بن الفضل أنشودة حب للحياة والمستقبل[1] :

يا أيُّها الحادي المليحُ الزجرِ　　بشر مطاياكَ بضوءِ الفجرِ
تُدركُ ما أملتهُ من أمرِ

خامسا : وصف الطبيعة والبشر :

في الشعر القرمطي عدة مقطوعات في الوصف يمكن عدها غرضا مستقلا بذاته تفرغ له شعراء القرامطة . ويبدو أنهم كانوا يتبارون شعريا في وصف الأشياء والبشر فقد قيل ان الحسن الأعصم دعا بالشموع ذات ليلة فلما حضرت سأل كاتبه أبا نصر بن كشاجم ما يحضرك في هذه الشموع فقال : انما نحضر مجلس السيد لنسمع كلامه فوصف الحسن الأعصم الشمعة بالتالي[2]:

ومجدولةٌ مثلُ صدر القناةِ　　تعرّتْ وباطنُها مكتسِ
لها مقلةٌ هي روحٌ لها　　وتاجٌ على هيئةِ البُرنسِ
اذا غازلَتْها الصبا حرّكتْ　　لساناً من الذهب الأملسِ
وإن رنقتْ لنُعاس عرا　　وقطّتْ من الرأس لم تنعسِ
وتنتج في وقتِ تلقيحِها　　ضياءً يجلي دُجى الحندسِ
فنحنُ من النورِ في أسعدٍ　　وتلك من النارِ في أنحسِ

ويكمل ثابت بن سنان رواية ابن شاكر الكتبي فيضيف خاتمة للقصة مفادها ان ابن كشاجم سأل الحسن الأعصم ان يأذن له في اجازة الأبيات فقال :[3]

---

(١) الحمادي اليماني ـ كشف اسرار الباطنية ص ٢٣
(٢) ابن شاكر الكتبي ـ فوات الوفيات ج ١ ص ٣١٩
(٣) ثابت بن سنان ـ تاريخ اخبار القرامطة ص ٧٤

وليلتُنا هذه ليلةٌ تشاكلُ أشكال إقليدسِ
فيا ربةَ العودِ حثي الغنى ويا حاملَ الكأس لا تحبِسِ

وتنسب الى ابي طاهر بن الخبزارزي أبيات في وصف روضة تتجلى فيها مقدرته على ربط الحس الملموس بالمجرد[1]:

وروضة راضها الندى فغدت لها من الزّهر أنجمٌ زُهُرُ
تُبشّرُ فيها أيدي الربيعِ لنا ثوبا من الوشي حاكه القَطْرُ
كأنما شقَّ من شقائقها على رُباها مطارفٌ خضرُ
ثم بدتْ كأنها حُدقٌ أجفانها من دمائها حُمْرُ

ولابن لنكك أبيات أخرى في وصف روضة نزل بها هو وأصحابه فشرب وتمتع بشقائق النعمان[2]

قد شربنا على شقائق روضٍ شربَتْ عبرةَ السحابِ السكوبِ
صُبِغَتْ من دم القلوبِ فما تُبصَرُ إلا تَعلّقَتْ بالقلوبِ

ومن جميل وصف القرامطة وصف كشاجم لغلام يتعلم الكتابة[3]:

ورأيتَهُ في الطّرس يكتبُ مرةً غلط يواصلُ محوَهُ برضابِهِ
فوددتُ أني في يديه صحيفةٌ ووددتُهُ لا يهتدي لصوابِهِ

وهذا يذكر ببيتين للخبز أرزي[4]:

وددتُ أني بكفِّه قلمٌ أو أنني مَدّةٌ على قلمِهْ
يأخذني مرةً ويلثمُني إنْ علّقتْ منهُ شعرةٌ بفمِهْ

(١) الثعالبي - يتيمة الدهر - ج ٤ ص ٣٨٣
(٢) ياقوت الحموي - معجم الأدباء ج ١٩ ص ١١
(٣) الثعالبي - من غاب المطرب ص ٩
(٤) الثعالبي - يتيمة الدهر - ج ٢ ص ٣٦٧

ولكشاجم في وصف هلال[1]:

أهلاً وسهلاً بالهلال بدا لعين المبصر
أو ما تراه يلوح في جوّ السماء الأخضر
كشعيرة من فضة قد رُكبتْ في خنجر

وللحسن الاعصم أبيات كثيرة في وصف غلمان منها[2] :

له مُقلةٌ خُمّتْ ولكنْ جفونها بها مرضٌ يُسبي القلوب ويُتلفُ
وخدٌ كروضِ الورد يجنى بأعين وقد عز حتى انه ليس يُقطفُ
وعطفةُ صدغٍ لو تعلّم عطفها لكانَ على عُشاقهِ يتعطّفُ

وللخبزأرزي قصيدة جميلة في وصف غلام سكران مطلعها[3]:

بات الحبيبُ منادمي والسُّكرُ يصبُغُ وجنتيهْ
ثم اغتدى وقدِ ابتدى ضَبعُ الخمارِ بِمُقلتيهْ

سادساً: أغراض متفرقة اخرى:

الأغراض الأساسية السابقة لا تغطي موضوعات الشعر القرمطي كافة فهناك مقوطعات عديدة لا تخضع لهذا التقسيم ، فضلنا لقلتها ادراجها تحت الأغراض التقليدية المألوفة ومنها:

أ ــ الرثاء:

في الأدب القرمطي مقطوعة واحدة في الرثاء منسوبة للحسن الاعصم القرمطي قيل انه رثى بها جعفر بن فلاح[4] :

---

(١) الثعالبي ـ من غاب عنه المطرب ص ٥٧
(٢) ابن الأثير ـ الكامل ـ ج ٧ ص ٨٩
(٣) ابن تغري بردي ـ النجوم الزاهرة ج ٣ ص ٢٧٧
(٤) المقريزي ـ المقفى الكبير ـ ص ٤٠٦ ـ زكار

اعــزِزْ علــي بــقــتــلِهِ لــشــبــابِــهِ وأبــوتِــهْ
قــد كنتُ ذا خــوفٍ عــلــيــه لــبــطشــهِ وجــراءتِــهْ
وجــمــالــهِ وكــمــالِــه وحــيــائِــهِ ومُــروءتِــهْ
وعــطائــه ووفــائــه وبــهــائــهِ ورئاســتهْ
وحــبــائِــهِ لــعــداتِــهِ وجــمــيــلِ وصــفت ســيــاســتِــهْ
حــاوٍ خــصــالَ الــخــيــرِ لــمْ يــمــتــنَّ قطُّ ولــم يَــتِــهْ
فــاقَ الــمــغــاربَ جُــودةً فــعَــلا تــعــالَــتْ هِــمــتــهْ
جــادَ الالــهُ عــلــيــهِ فــي الأخــرى بــســكــنــي جــنــتِــهْ

ب ـ الهجاء :

هناك مقطوعتان من الهجاء الخالص تندرجان تحت هذا التقسيم تنسبان الى ابن لنكك واحدة قالها في هجاء الشاعر الرملي[١] :

حَــلَــفَ الــرمــلــيُّ فــيــمــا قصَّ عــنــي وحــكــاهْ
يَــدَّعــي يــومَ اصــطــلــحْــنــا أنــنــي قــبــلْــتُ فــاهْ
لــم أقــبِّــلْ فــاهُ لــكــن قَــبَّــلَــتْ نــعــلــي قــفــاهْ

وله مقطوعة أخرى في هجاء المتنبي[٢]:

مُتنبيكُمْ ابــنُ سقــاءِ كــوفــانَ ويــوحــي من الــكــنــيــفِ الــيــهِ
كانَ مِنْ فيهِ يسلَحُ الشِّعرَ حتى سلحت فقحــةُ الــزمــانِ عليــهِ

كما أن له أبياتا اخرى في هجاء ابن رياش اللغوي ومبرمان النحوي والمتنبي وغلمانه لكنها وردت ضمن موضوعات أخرى ولم تكن مقصودة لذاتها .

ومن فحش هجاء ابن لنكك قوله في رجل لا يضبط نفسه[٣]:

(١) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء ج ١٩ ص ١٠
(٢) المصدر السابق ج ١٩ ص ١٠
(٣) الثعالبي ـ يتيمة الدهر ـ ج ٢ ص ٣٦٤

فسا على قومٍ فقالوا لهُ إنْ لم تَقُمْ من بيننا قُمْنا
فقال لا عُذْتَ فقالوا لهُ مِنْ نتنٍ فيهِ ذا كما كُنّا

وهناك مقطوعة لأبي بكر الخوارزمي في هجاء ابن الخبز أرزي وفيها اتهام واضح لأمه بالزنا(١):

يقولُ نصرٌ أبي ، فقلتُ لهمْ عندي بهذا شهادةٌ حسنةْ
نعمْ ولكنْ أمهُ حملتْ مِنْ بعدما مات شيخهُ بسنةْ

ج ـ غزل المذكر :

قل ان نجد شاعرا قرمطيا دون ان نجد له أبياتا في الغزل المذكر واكثرهم تفرغا لذلك الخبز أرزي الذي يصفه الثعالبي بقوله(٢): «فقد بلغني من غير جهة أنه كان اميا لا يكتب ولا يتهجى ، وكانت حرفته خبز خبزِ الأرز في دكانه بمربد البصرة ، فكان يخبز وينشد أشعاره المقصورة على الغزل والناس يزدحمون عليه ويتطرفون باستماع شعره ويتعجبون من حال أمره ، واحداث البصرة يتنافسون في ميله اليهم ، وذكره لهم ، ويحفظون كلامه لقرب مأخذه وسهولته» ـ ومن غزل الخبز أرزي المذكر قوله(٣):

خليليَّ هلْ أبصرتُما وسمعتُما بأكرمَ مِنْ مولى تمشى الى عبدِ
أتى زائراً مِنْ غيرِ وعدٍ وقالَ لي أصونُكَ من تعليقِ قلبكَ بالوعدِ
فما زالَ نجمُ الكأسِ بيني وبينَهُ يدورُ بأفلاكِ السعادةِ والسّعدِ
فطوراً على تقبيلِ نرجسِ ناظرٍ وطوراً على تعضيضِ تُفاحةِ الخدِّ

وله في غلام صغير(٤):

---

(١) المصدر السابق ج ٢ ص ٣٦٦
(٢) المصدر السابق ج ٢ ص ٣٦٥
(٣) المصدر السابق ـ ج ٢ ص ٣٦٦
(٤) المصدر السابق

قالوا عشقتَ صغيراً قلتُ أرتعُ في   روضِ المحاسنِ حتى يُدركَ الثّمرُ
ربيعُ حسنٍ دعاني لافتتاحِ هوىً   لما تفتّحَ منهُ النورُ والزّهرُ

وله في غلام باهر الحسن[1]:

رأيتُ الهلالَ ووجهَ الحبيبِ   فكانا هلالين عند النظرْ
فلم أدرِ مِنْ حيرتي فيهما   هلالُ الدجى مِنْ هلالِ البشرْ
ولولا التورُّدُ في الوجنتين   وما راعني مِنْ سوادِ الشَّعَرْ
لكنتُ أظنُّ الهلالَ الحبيب   وكنتُ أظنُّ الحبيبَ القمرْ

ومن جميل قوله في غلام شاركه بعض الناس في حبه[2].

قد قلتُ إذ خانَ صبري مَنْ كَلِفْتُ بهِ   ولمْ يكُنْ عنه لي صبرٌ ولا جَلَدُ
إنْ كانَ شاركني في حُبِّهِ وَقِحٌ   فالنهرُ يشرَبُ منهُ الكلبُ والأسدُ

ويزعم صاحب المقفى الكبير أن الحسن بن أحمد كان يعشق أبا الدؤاد المفرج بن دغفل بن الجراح فدخل عليه يوما وفي وجهه أثر فسأله عنه فقال قبلتني الحمى فأنشد[3]

قبلتْهُ الحُمّى ولي أتمنى   قُبلةً مِنهُ مِنْ زمانٍ طويلِ
حاجةٌ طالما ترددتُ فيها   قُضيتْ للغريبِ قبلَ الخليلِ

وفيه يقول[4]:

هلْ لنا فرجةٌ إليكَ   يابْنَ مفرجْ
لامني فيك معشرٌ   هُمْ الى اللومِ أحوجْ
كيفَ لم يُسبِهمْ   عذارُكَ وهو المُدرِجْ

---

(١) ابن تغري بردي - النجوم الزاهرة - ج ٣ ص ٢٧٧

(٢) الثعالبي - يتيمة الدهر - ج ٢ ص ٣٦٧

(٣) المقريزي المقفى الكبير - ص ٤٠٩ - زكار

(٤) المصدر السابق

د ـ شكوى الزمان :

اكثر مقطوعات ذم الدهر والشكوى منه التي وصلت الينا من أدب القرامطة تنسب الى ابن لنكك ، فقد كان هذا الشاعر المرهف قليل الحظ من الحياة لذا صب جام غضبه على الزمان النذل الذي يعطي من لا يستحق من الجهلة ومحترفي اللؤم في حين يقسو على غيرهم من اصحاب المواهب وقد نفهم مشكلة ابن لنكك الشخصية اذا علمنا أن أهل عصره قدموا عليه أبا رياش ، وكان دونه علما وشعرا . أما قصة تقديم المتنبي عليه فقصة معقدة تلعب فيها الأهواء السياسية دورا كبيرا ، مع ملاحظة أن القليل الذي وصل الينا من ابن لنكك يدل على أنه لا يقل فنيا تجويدا عن المتنبي . وذم الزمان في واقع الحال ماهو الا ذم للظروف الاجتماعية التي تسمح بوقوع ذلك الظلم الفادح . وزمن بهذا اللؤم لا يساوي قيراطا واحدا عند ابن لنكك[1] :

لامكّنَ الله دُنيانا فقيمتُها ليستْ تفي عند ذي عقلٍ بقيراطِ
دُنيا تأبّتْ على الأحرارِ عاصيةً وطاوَعَتْ كلَّ صفعانٍ وخرّاطِ

وله[2] :

نَحْنُ مِنَ الدّهرِ في أعاجيبا فنسألُ الله صبر أيوبا
أقْفرتِ الأرضُ من مَحاسِنِها فابكِ عليها بُكاءَ يعقوبا

ومن عميق نقده للامساواة الاجتماعية وسخريته من توزيع الحظوظ في ذلك الزمان العجيب قوله[3] :

لَمْ يَبْقَ حُرٌّ اليهِ يُخْتَلفُ بَلْ كُلُّ نذلٍ عليهِ مُخْتَلَفُ
يافَلَكاً دارَ بالنذالةِ والجهلِ إلى كَمْ تدورُ ياخرفُ
فعاقلٌ مايبلُّ انملةً وجاهلٌ باليدينِ يَغْترِفُ

---

(١) الثعالبي ـ يتيمة الدهر ـ ج ٢ ص ٣٤٩
(٢) المصدر السابق ج ٢ ص ٣٤٩
(٣) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء ج ١٩ ص ٧

وله أيضاً[1] :

يـازمـانـاً ألـبسَ الأحـرارَ ذُلّاً ومـهـانَـةْ
لـسـتَ عِـنـدي بـزمـانٍ إنـمـا أنـتَ زمـانُـهْ
كـيفَ نَـرجـو منـكِ خـيـراً والـعـلا فـيـكَ مَـهـانَـةْ
أجـنـونٌ مـا نـراهُ مـنـكَ يـبـدو أم مـجـانَـةْ

ويجب ألا يغيب عن البال أن ابن لنكك من خلال هذه الشكوى المرة من الزمان يعي أنّ العيب ليس في الدهر بل في رجاله الذين يشكلون تاريخه ويصرح بذلك بما لا يقبل تأويلات أخرى[2] :

نعيبُ زمـانَنـا والعيـبُ فيـنـا ولـو نَطَقَ الـزمانُ إذاً هجـانـا
ذئـابٌ كلُّنـا في زِيِّ نـاسٍ فسُبحـانَ الـذي فيـه بِـرَانـا
يعافُ الذئبُ يـأكلُ لحمَ ذئبٍ ويـأكـلُ بعضُنـا بعضـا عِيـانـا

هـ ـ علوم العصر :

أفرد المستشرق الهولندي ميكال يان دي خويه في كتابه عن القرامطة فصلا خاصا للتنجيم في القرون الوسطى أثبت فيه أن علم النجوم كان رائجا في عهد الأمويين ، وأن الحجاج عزل يزيد بن المهلب بناء على نبوءة راهب نصراني[3] وفي الفصل نبوءات غريبة تحققت عن عين بن عين بن عين الذي سيقتل ميم بن ميم بن ميم والمعنى بذلك عبد الله بن عمر بن عبد العزيز ومروان بن محمد بن مروان وهكذا اصبح اغلب حكام العصور الوسطى يتعاملون بعلم الفلك ويبحثون بحثا جادا عمن يفهم بالقرانات لينبئهم بعلم المستقبل .

وازدهر هذا العلم خصوصا في عصر المأمون ثم لمع الكندي وأبو معشر الذي قيل انه لم يكن من هذا العلم بشيء ، لكنه كان رجلا بسيطا قصد الحج ،

(١) الثعالبي ـ يتيمة الدهر ـ ج ٢ ص ٣٥٠
(٢) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء ـ ج ١٩ ص ٨
(٣) ميكال يان دي خويه ـ القرامطة ١٧٣

وفي طريقه توقف في مكتبة ابن المنجم فقرأ مافيها وألحد ، وأضرب عن الحج ، ثم صار أستاذا في علم الفلك . ومن الطبيعي أن يتأثر القرامطة بهذا الطقس المشترك للعصر .

ويروي البيروني في الآثار الباقية[1] وابن النديم في الفهرست[2] أن القرامطة كانوا يتوقعون بدء العصر الجديد للديانة الحقيقية بحدوث القران السابع حيث يتم المرور من مثلثة الأبراج المائية الى مثلثة الأبراج النارية ، والانتقال من العقرب الى القوس ، ويشاركهما ابن تغري بردي بصف الرواية لكنه يختلف في تحديد تاريخ القرآن المذكور وبناء على هذه النبوءة يقبل دي خويه رواية البيروني لقصيدة ابي طاهر القرمطي ويستبعد رواية ابن تغري بردي لها[3] . والقصيدة المذكورة تتنبأ بهزيمة منكرة للعباسيين في أثناء اقتران المريخ بزحل :

أغـرَّكُـمُ مِني رجـوعـي إلى هَجَـرْ فعمّا قليلٍ سوفَ يأتيكُمُ الخَبَرْ
إذا طلع المرِّيخُ مِنْ أرضِ بابلٍ وقـارَنهُ كيـوان فالحَـذَرُ الحَـذَرْ

وبناء على معلومات فلكية يؤكد دي خويه أن البيت يشير الى سنة ٣١٧ هـ وهي سنة غزو الكعبة لأنه في ذلك العام حصل قران بين المريخ وزحل في برج الجدي[4] وهذا القران يبشر بانتصار الديانة البيضاء أي عقيدة القرامطة . ولعلها الصدفة التي جعلت نبوءة أبي طاهر تصح على ذلك النحو . هذا ما نقوله نحن أما أبو طاهر فقد كان مقتنعا تمام الاقتناع بعلم التنجيم وقد أوقعه ولعه بهذا العلم في مكيدة خطيرة تسبب بها أبو زكريا الصمامي وهي المشكلة التي أشرنا اليها عند الحديث عن قرامطة البحرين في الفصل الأول من هذا البحث .

وهناك شاعر قرمطي آخر سبق أبا طاهر الى الايمان بعلم النجوم هو صاحب

---

(١) البيروني ـ الاثار الباقية من القرون الخالية ص ٢١٤

(٢) ابن النديم ـ الفهرست ـ ص ١٨٨

(٣) ميكال يان دي حويه ـ القرامطة ـ ص ١٧٩

(٤) المرجع السابق

الناقة الذي حفظ له المرزباني قصيدة تدل على هذا الاهتمام[1]:

تقاربتِ النجومُ وحانَ أمرُ قران قد دَنا فيه النذيرُ
فمرّيخ الذبائحِ مُستهلٌ قويٌّ ما لِوَقْدتِهِ فُتورُ
وعمو٫. الحروبِ له احمرارٌ وسعدُ الذابحين له بُدورُ

واضافة الى علم النجوم كان لشعراء القرامطة المام بعلوم الأقدمين وتواريخهم يتبين ذلك من اشارات كثيرة كتلك التي ترد عند ابن لنكك[2]:

تولى شبابٌ كنتَ فيهِ منعّماً تروحُ وتغدو دائمَ الفَرحاتِ
فلستَ تُلاقيهِ ولو سِرْتَ خلفَهُ كما سارَ ذو القرنينِ في الظُلماتِ

ولانعدم اشارات متفرقة عن المام شعراء القرامطة بالنحو واللغات والفلسفة وهي العلوم التي كانت سائدة في ذلك العصر ، وهذا،ما ستعرفه بالتفصيل في أثناء الحديث عن نثرهم .



(١) المرزباني ـ معجم الشعراء ـ ص ١٥٣
(٢) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء ـ ج ١٩ ـ ص ١١

الفصل الثالث

خصائص الشعر القرمطي

سئل فلوبير مرة لماذا لا يطبع في كتاب المحاضرات التي يلقيها شفهياً في الكوليج دي فرانس فقال لسائله ويبدو أنه أحد طلابه : «الشكل يكلف كثيرا يا بني» . وتلخص معاناة فلوبير مع الشكل أزمة الأدب في كل عصوره وخصوصا الشعر ، فقيمة الشاعر الحقيقية وأصالته يحددها الشكل الذي يكتب فيه ، دون أن يعني ذلك انفصاله عن المضمون . ويضع أرسطو المشكلة على مستوى أكثر تحديدا فيقول «ان الشيء العظيم هو الى حد بعيد قابلية التحكم في المجاز وهذا وحده لا يمكن ابانته من جانب شخص آخر فهو علامة النبوغ» .

ولم يكن النقد الادبي عند العرب بعيدا عن طرح هذه القضية فمنذ ان فرق الجاحظ بين المعنى والمبنى والمعركة على اشدها بين أنصار اللفظ وانصار المضمون . ولامر ما اصبحت عبارة الجاحظ التالية قاسما مشتركا في كل بحوث النقد ، مع انها ليست الاكثر اصالة في هذا المجال ، «والمعاني مطروحة في الطريق يصدفها العجمي والعربي والبدوي

والقروي والمدني وانما الشأن في اقامة الوزن وتميز اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحة الطبع وجودة السبك فانما الشعر صناعة وضرب من الصبغ وجنس من التصوير» .

ان وجود هذا النص المتقدم يشكك بأصالة ناقد أدبي آخر هو القاضي الجرجاني الذي ينفي عن الشعر ـ الجاهلي على الأقل ـ احتفاله بقضية الشكل : «وانما تفاضل بين الشعراء في الجودة والحسن بشرف المعنى وصحته وجزالة اللفظ واستقامته وتسلم السبق فيه لمن وصف فأصاب وشبه فقارب ، وبده فأغزر ، ولمن كثرت سوائر أمثاله وشوارد أبياته ، ولم تكن تعبأ بالتجنيس والمطابقة ، ولا تحفل بالابداع والاستعارة اذ حصل لها عمود الشعر ونظام القريض[1] .

وحاول محمد مصطفى هدارة أن يخفف من النظرة الجزئية المحدودة لهذا الناقد ففسر النص باعتبار أن صاحبه يعني أن القدماء لم يكونوا يتعمدون الصنعة تعمدا مثل المحدثين الذين أتوا بعدهم[2] لكن هذا التعاطف لا ينفي عن الجرجاني وغيره من نقاد المرحلة قصورهم في النفاذ الى داخلية النص الشعري من خلال ما تعرضوا له من نصوص . ولنا أن نستثني منهم ناقداً قليل الحظ هو أبو علي الحاتمي الذي تفرد بالقول بربط الشكل بالمضمون ، وبالوحدة الموضوعية للقصيدة «مثل القصيدة مثل الانسان في اتصال بعض أعضائه ببعض فمتى انفصل واحد عن الآخر وباينه في صحة التركيب غادر الجسم ذا عاهة تتخون محاسنه وتعفر معالمه وقد وجدت حذاق المتقدمين وأرباب الصناعة من المحدثين يحترسون في مثل هذا الحال احتراسا يجنبهم شوائب النقصان[3] .

ان هذا الرأي ولا شك أكثر تقدما في فهم الشعر من الرأي العاطفي لشاعر الشكل الأول أبي تمام الذي ينسب اليه المرزباني القصة التالية : «دخلت على أبي تمام الطائي وقد عمل شعرا لم أسمع أحسن منه ، وفي الأبيات بيت واحد ليس كسائرها ، فعلم أني قد وقفت على البيت فقلت : لو أسقطت هذا البيت

(١) القاضي الجرجاني ـ الوساطة ـ ص ٣٣ .
(٢) محمد مصطفى هدارة ـ اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني ص ٥٦٧ .
(٣) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء جـ ٣ ص ١٧ .

فضحك وقال : أتراك أعلم بهذا مني : انما مثل هذا مثل رجل له بنون جماعة كلهم أديب جميل متقدم ومنهم واحد قبيح متخلف فهو يعرف أمره ويرى مكانه ولا يشتهي أن يموت ولهذه العلة وقع مثل هذا في اشعار الناس[1] .

ان استغراب صدور هذا الرأي القبيح عن الولد القبيح يكتسب أهميته في تاريخ النقد لأنه صادر عن شاعر صرف همه الى التجويد في الشكل لدرجة اهمال المضمون أحيانا أو لنقل عدم التناسب داخل القصيدة . ولو ترك كل شاعر أولاده المشوهين في قصائده لاحتاج النقد الى مستشفى ضخم لأبيات العاهة .

ان كل قصيدة مؤلفة من عشرة أبيات وراءها ثلاثة أضعاف العدد من الأبيات المشوهة والميتة التي يسقطها الشاعر الحقيقي حفاظاً على مستواه . وقد لخص النقد الأسلوبي العربي الشكل الشعري تحت عنوانين رئيسيين هما الصنعة اللفظية والصنعة المعنوية . ويعنون بالأولى الزخرفة التي يحدثها الشعراء في قصائدهم من جناس وطباق وتصريع وترصيع ومقابلة . أما الصنعة المعنوية عندهم فتعني الصورة الشعرية ومرتكزاتها الأساسية من تشبيه وتمثيل واستعارة وينطوي هذا التقسيم على قصور بين لأنه يهمل أهم ما في الشعر وهو الخيال كما يهمل أيضا الايقاع الموسيقي والمناخ النفسي للشاعر والقصيدة .

وحتى نتلافى مثل هذا القصور في دراسة الشعر القرمطي رأينا أن ندرس أساليبه من خلال خمسة محاور .

١ ـ الصورة الشعرية .
٢ ـ الخيال الشعري .
٣ ـ الوحدة الموضوعية .
٤ ـ الايقاع الشعري .
٥ ـ اللغة الشعرية .

---

(١) المرزباني ـ الموشح ص ٣٢١ .

ولاكمال هذا التحليل أفردنا محورا خاصا للتجربة الشعرية وهي لا تتعلق بمضمون الشعر بقدر ما تتعلق بربط الأسلوب والأفكار بجذرها الاجتماعي ونفسية قائلها وسنبحث كل واحد من هذه المحاور على حدة .

الصورة الشعرية

اذا رمينا عصفورا بحجر فسنجرح أنفسنا ، هذه هي حقيقة الشعر كما يقول ييتس . وعظمة هذا القول الذي لا مثيل له في التعريفات التي أعطيت للشعر أنه يصيغ بقالب جميل مرهف حقيقة ضخمة لأنه في الواقع صورة شعرية اخاذة تربط جزئيات الطبيعة بنفسية الشاعر بحقيقة الهدف النبيل للشعر . وصورة من هذا النوع لا تأتي عفو الخاطر الا لشاعر بارع في التصوير يعرف كيف ينحت من الكلمات قالباً بليغ الجمال . والصورة في الشعر هي حياة القصيدة وروحها وأهم أركانها ، ولذلك نحكم على أصالة الشاعر ونبوغه بمقدار تفرده في صياغة الصور .

ويعيد درايـدن عظمة شكسبير الحقيقيه الى قدرته على التصوير والسهولة التي يشكل بها صوره فكأن جميع صور الطبيعة حاضرة في ذهنه[1] .

ولقد أعطيت للصورة الشعرية عدة تعريفات أعمها وأشملها تعريف الشاعر الفرنسي بول ريفردي «أن الصورة إبداع ذهني صرف وهي لا يمكن أن تنبثق من المقارنة ، وانما تنبثق من الجمع بين حقيقتين واقعيتين تتفاوتان في البعد قلة وكثرة . ان الصورة لا تروعنا لأنها وحشية أو خيالية ، بل لأن علاقات الأفكار فيها بعيدة وصحيحة ولا يمكن احداث صورة بالمقارنة بين حقيقتين واقعيتين بعيدتين لم يدرك ما بينهما من علاقات سوى العقل[2] وهناك تعريف أكثر اختصاراً لازراباوند حيث يعرف الصورة الشعرية بأنها «تلك التي تقدم تركيبة عقلية

---

(١) أ . ا . ريتشاردز ـ مبادىء النقد الأدبي ٢٣٩ .

(٢) H- Read collected essays in Literary Criticism p. 89

وعاطفية في لحظة من الزمن»[1] .

ولم يقدم النقاد العرب القدامى تعريفا واحدا عن الصورة ، لأنهم تناولوها بجزأة ولم ينظروا اليها كجسم مستقل . فرغم أن الجاحظ في عبارته الواردة آنفا يقر بأن الشعر جنس من التصوير ـ الا أنه لم يحاول رصد الصورة في الشعر العربي . ولو فعل لتغيرت مسيرة النقد العربي القديم بكاملها ولقفز قفزة كبيرة بدلا من مراوحته في منطقة التفاضل بين الشكل والمضمون .

وفي الوقت الذي لا نجد فيه تعريفا واحدا للصورة الشعرية عند النقاد العرب نجد أن فلاسفة العربية حاولوا حل المشكلة بشكل جزئي . ومن غربلة آرائهم في المحاكاة والتخييل يمكن القول أنهم استخدموا المحاكاة بمعنى القدرة على التصوير . يقول الفارابي «فقوام الشعر وجوهره عند القدماء هو أن يكون قولا مؤلفا مما يحاكي الأمر وأن يكون مقسوما بأجزاء ينطق بها في أزمنة متساوية ، ثم سائر ما فيه فليس بضروري في قوام جوهره ، وانما هي أشياء يصير الشعر أفضل وأعظم هذين في قوام الشعر هو المحاكاة وعلم الأشياء التي بها المحاكاة وأصغرهما الوزن[2] .

هذا القول لا يعطى للصورة الأولوية فهي ضرورية لأن الشعر يصير بها أفضل والخطوة المتقدمة في هذا التعريف هي تقديم الصورة على الوزن مما يسقط كلام قدامة ابن جعفر الذي لا يرى في الشعر أكثر من كلام موزون مقفى .

ويمكن أن نعزو الى ابن سينا الذي كان معنيا بتوضيح علاقة الشعر بالرسم والموسيقى ابتكاره لمفهوم الصورة النفسية في النقد العربي «يجب أن يكون ـ الشاعر ـ كالمصور فانه يصور كل شيء بحسبه وحتى الكسلان والغضبان كذلك يجب أن تقع المحاكاة للأخلاق[3] .

---

(١) Whally poetic process p. 76.-d

(٢) الفت كمال الروبي ـ نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ص ٨٣ .

(٣) الفت كمال الروبي ـ نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ص ٢٢٩ .

ويوضح ابن رشد فكرة ابن سينا عن التصوير النفسي بشكل أدق : «فكما أن ـ المصور الحاذق يصور الشيء بحسب ما هو عليه في الوجود حتى انهم قد يصورون الغضاب والكسالى ، مع أنها صفات نفسانية ، كذلك يجب أن يكون الشاعر في محاكاته يصور كل شيء بحسب ما هو عليه حتى يحاكي الأخلاق وأحوال النفس[1] .

ولتوضيح الفكرة أكثر يقدم ابن رشد المثال التالي : «ومن هذا النحو من التخييل أعني الذي يحاكي حال النفس قول أبي الطيب يصف رسول الروم الواصل الى سيف الدولة :

أتاكَ يكادُ الرأسُ يجحدُ عُنْقَهُ وتنقد تحتَ الذعرِ منهُ المَفَاصِلُ
يقوّمُ تقويمَ السماطين مَشيُهُ إليكَ إذا ما عَوَّجَتْهُ الأفاكلُ[2]

ومع أننا لا نتفق مع ابن رشد في أن الشاعر يجب أن يصور كل شيء بحسب ما هو عليه إلا أننا نعد قوله خطوة متقدمة أخرى في سبيل الوصول الى دراسة الصورة في الشعر العربي .

ولا شك في أن ابن رشد حين كتب ذلك كان يضع في ذهنه كل تراث النقد العربي عن التشبيه والاستعارة فقد كان أحسن الشعر عندهم على حد قول المرزباني «ما قارب فيه القائل إذا شبه»[3] .

واذا حاولنا أن ندرس الصورة الشعرية في الشعر القرمطي بتقسيمها الى تشبيه وتمثيل واستعارة فسنقع بنفس الخطأ الذي وقع فيه النقاد العرب القدامى ، لذا سنقتصر على إيراد بعض الصور المبتكرة من الشعر القرمطي مع توضيح علاقاتها الداخلية والنفسية .

---

(١) المرجع السابق .
(٢) المرجع السابق .
(٣) المرزباني ـ الموشح ص ٢٤٣ .

من جميل تصوير القرامطة قول ابن لنك في وصف حكام زمانه[1] :

بطالسُ وقلانسُ محشوةٌ   يتعاشرون بقلَّةِ الإنصافِ

الشاعر هنا يلغي الأشخاص لأنهم لا قيمة فعلية لهم ، القيمة للبطالس والقلانس التي يمكن أن تحشى بأي شيء ، وما هم الا من تلك الأشياء التي يمكن أن تكون مادة صالحة للحشو فقط . ولا يعنينا ان كانت الصورة قائمة على تشبيه أو استعارة تصريحية انما هي صورة قوية وفريدة لفراغ حكام ذلك الزمان وامكان الاستعاضة عنهم بأي شيء حتى لو حشيت القلانس بالقش ووضعت على بعض الدمى لما تغير الأمر .

ولا نكتشف أن القلانس محشوة بآدميين الا في عجز البيت حين ترد لفظه . «يتعاشرون» ، وهي الاشارة الوحيدة الى أنهم أحياء ، لأن الأشياء لا تتعاشر لكن هذا لا يعطيهم صفة البشرية فالتعاشر صفة حيوانية أيضاً . ويوضح البيت الثاني جمال هذه الصورة[2] .

ما شِئْتَ من حِلِلٍ وَفرْهِ مَراكبٍ   أبوابُ دُورهم بلا أجوافِ

هنا تكتمل عناصر الفراغ والخواء التي يصف بها هؤلاء الرجال الجوف . وهذه الصورة كما نلاحظ أكثر قوة وأثرا بالنفس من الصورة التي يصفهم فيها بالقرود[3] :

لمن القى إذا أبْصَرْت فيهِمْ   قُروداً راكبينَ على السُّروجِ

هنا عناصر التشبيه تنقصها الاداة لكن المستمع أو القارىء لا يحتاج الى جهد كبير ليعيد صياغتها «الحكام كالقرود على صهوات الخيل» وهذه طريقة بدائية في التصوير الشعري لا تدل على نبوغ كبير ، لأن بامكان أي شاعر محدود المواهب أن

(١) الثعالبي ـ يتيمة الدهر ـ جـ ٢ ص ٣٤٩ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) المصدر السابق جـ ٢ ص ٣٤٨ .

يأتي بمثلها ، وينطبق القول نفسه على الصورة التالية لأبي طاهر ابن الخبز أرزي[1] :

فَثوبُكَ مثلُ الشّمس مِنْ تحتِها الدُّجى   وثَوبي مثلُ الغيمِ مَنْ تحتِهِ الشّمسُ

الصورة هنا واضحة سهلة المتناول قريبة الحدود ولا جديد فيها فتشبيه نفس الانسان الشريف المكافح بالشمس في قوة الضياء أمر مألوف .

وهذا الشاعر الذي تخونه قدرة التصوير في هذا البيت يقدم لنا صورة في غاية التركيب حين يصف احدى الرياض[2] :

تَنْشـرُ فيها أيدي الربيعِ لنا   ثـوباً مِنَ الوَشي حاكَـهُ القَطْرُ
كـانهـا شق مِنْ شقـائِقِهـا   على رُبـاهـا مـطارفٌ خُضْـرُ
ثـم تبـدت كـأنّـهـا حَـدَقٌ   أجفـانُها مِنْ دِمـائِهـا حُمْـرُ

وتكتسب الصورة الكلية في هذه الأبيات أهميتها لأن الاستعارات المتلاحقة في البناء العام للصورة تؤدي وظيفتها على الوجه الأكمل وهي قادرة على الاطلالة على عالم مدهش جديد ليس بالواقعي ، مليء بالغرابة ، ومن هنا تنبع القيمة الحقيقية للاستعارة كما يقول ابن سينا :«واعلم أن الرونق المستفاد بالاستعارة والتبديل سببه الاستغراب والتعجب وما يتبع ذلك من الهيبة والاستعظام والروعة كما يشعر الانسان من مشاهدة الناس الغرباء فانه يحتشم احتشاما لا يحتشم مثله للمعارف[3] .

ومن نواحي ضعف التصوير عند بعض شعراء القرامطة الاسفاف المبتذل في بذر أدوات التشبيه يميناوشمالا دون حاجة لذلك ، وهذا نجده كثيرا عند كشاجم الذي يسيء للهلال بتصويره على الشكل التالي[4] :

(١) المصدر السابق جـ ٤ ص ٣٨٣ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) الفت كمال الروبي ـ نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ـ ص ٢٢٥ .
(٤) الثعالبي ـ من غاب عنه المطرب ـ ص ٥٧ .

أو ما تراه يَلوحُ في جوِّ السماءِ الأخْضرِ
كَشُعَيْرةٍ مَنْ فِضةٍ قَدْ رُكِّبَتْ في خِنْجرِ

والصورة قريبة من شبيهة لها عند ابن المعتز عن الزورق الفضي المحمل بالعنبر والصورتان رديئتان رغم ما تلقى الثانية من ثناء . وتكشف صورة كل من ابن المعتز وكشاجم عن أصل صاحبها ومستواه الاجتماعي فصورة ابن المعتز مترفة منعمة مثقلة بجماليات الفارغين بينما صوره كشاجم حادة سريعة تشي بأن صاحبها مستعجل ولا وقت لديه لانتزاع الاستغراب من نفوس مستمعيه .

ويمكن عد الحلاج ملك التصوير في الشعر القرمطي وخصوصا شعره الذي قاله في محبسه حين أتيحت له فرصة التجويد والتأمل . ومن صوره البسيطة ذات القدرة اللامحدودة على الايحاء بيتاه التاليان في حالة الاتحاد[1] :

اتَّحدَ المَعْشوقُ بالعاشِقِ انْقَسَم المَوموقُ للوامِقِ
واشْتركَ الشكلانِ في حالِهِ فامْتحقا في العالَمِ الماحِقِ

ان لفظة الماحق في عجز البيت الثاني تكتسب كل هذه السطوة من اكمالها لحالة الامتحاق التي ينذر بها اشتراكهما في الشكل . والواضح أن عناصر الصورة في البيتين غاية في البساطة حتى ليخيل لكل فرد أنه بامكانه أن يركب مثلها ، لكن يستحيل تصديق ذلك فهذا ما وصفته العرب بالسهل الممتنع .

ومن صور الحلاج الرهيبة التي تستعصي على التفسير[2] :

الذكر واسطة تخفيك عن نظري اذا توشحه من خاطري فكري

وله مثل هذا كثير .
ومن جيد تصوير القرامطة قول الحسن الأعصم[3] :

(١) الحسين بن منصور الحلاج ـ الديوان ص ٤٩ .
(٢) الحسين بن منصور الحلاج ـ الديوان ص ٣٤ .
(٣) المقريزي ـ المقفى الكبير ص ٤٠٨ .

وَخَدٌّ كَوردِ الروضِ يُجْنى بأعينٍ   وَقَدْ عَزَّ حتى أنَّه ليس يُقْطَفُ

الشطر الأول من البيت لا جديد فيه الا تشبيه عيون الناس بالحصادين وقاطفي الزهور وقد فرض هذا التشبيه نضج خد الغلام وجماله . أما عجز البيت ففيه تلك المماحكة بين صعوبة الوصول الى الغلام المقترنة بالعزة والتمنع ، وصعوبة قطف بعض الزهور النادرة ، والمحروسة جيدا . والصورة حسية هنا بكل ما تعنيه الكلمة وفيها الكثير من المغالاة فكأن صاحبها يفكر بأصابعه لا بعقله ، وقوة الحس واضحة في الاشتهاء اللامرئي للتمتع بذلك الجمال .

وسبق للناقد يوسف اليوسف أن لاحظ في أثناء دراسته لمعلقة النابغة الذبياني بأن النزوع نحو المغالاة في التصوير اللاواقعي يلبي أغراض الشعور المكبوتة[1] . وهذا هو حال الحسن الأعصم في هذا البيت فلا شعوره يشتهي الغلام وشعوره يدفعه للاحتشام ، فيتولد عن ذلك صورة شعرية حية عفوية منطلقة ، لأن الحرية الباطنية التي يفتقدها الشاعر تنوب منابها حرية التعبير التي تفيض في عفويتها الساذجة بضروب شتى من الأخيلة والصور [2] .

ويرى أ ـ س . دالاس وهو أحد صغار الكتاب في العصر الفيكتوري بأن انتاج الصورة الشعرية يرجع بشكل عام الى عمل العقل في عتمة اللاوعي[3] . لذا تنمو القدرة على التصوير عند بعض الشخصيات المركبة كابن لنكك والحسن الأعصم بينما يكون التصوير عاديا قريب المتناول عند أصحاب الشخصيات البسيطة كالخبز أرزي وصاحب الخال الذي لا نستطيع ان نجد عنده صورة شعرية واحدة جديرة بالاعجاب .

ولا نريد أن نظلمه في هذا المجال فربما لم يكن الشعر شعره لأن الصولي يقول : ولعلي بن عبد الله وأحمد بن عبد الله شعر أظن بعض من يميل اليهم

(١) يوسف اليوسف ـ بحوث في المعلقات ص ٢٢٧ .
(٢) هيغل ـ فن الشعر جـ ٢ ص ٢٧٨ .
(٣) س ـ دي ـ لويس ـ الصورة الشعرية ص ٤٣ .

ويكره السلطان عمله أو أكثره وحمله عليهما[١] .

ومن صور الخبز أرزي الجديرة بالوقوف قوله[٢] :

فما زَالَ نَجْمُ الكأسِ بيني وبَيْنَهُ يَـدورُ بأَفْـلاكِ السَّعادة والسَّعْـدِ

النشوة لا تحتاج الى دليل في هذا البيت فالشاعر يسبح في ملكوت آخر لا علاقة له بالملكوت الأرضي وهي حالة غريبة من السعادة لان الموقف نفسه نابع من مفاجأة[٣] :

أتى زائراً مِنْ غَيرِ وَعدٍ وَقالَ لي أَصونُكَ مِنْ تَعليقِ قَلْبِكَ بِالوَعْدِ

وحين يضاف الى هذه المفاجأة قليل من الخمر تصبح الكأس نجما والسعادة مجرّة سماوية هائلة يدور بها الشاعر وحبيبه .

ولا نستغرب اطلاقا مثل هذه الصورة لأن الشاعر منذ البيت الأول في القصيدة يضعنا في جو تعبدي سماوي خاص[٤] :

خَليلَّي هلْ أبصرتُما أو سمعتُما بِأَكْرَمَ مِنْ مولى تَمشى إلى عَبْدِ

وحين تتمشى الالهة لتزور عبادها لا بد أن تكون كل صور القصيدة من ذلك الجو الحميم فوق الواقعي الذي لا تحكم للعقل فيه ، وهذا يذكر بقول «مدلتون» على نحو أخف «ان البحث في المجاز لا يمكن تتبعه بعيداً دون أن ننقاد الى حافة السلامة العقلية[٥]

---

(١) ابن العديم ـ بغية الطلب في تاريخ حلب ص ٢٩٣ .

(٢) الثعالبي ـ يتيمة الدهر جـ ٢ ص ٣٦٦ .

(٣)ـ المصدر السابق .

(٤)ـ المصدر السابق .

(٥) س ـ دي لويس ـ الصورة الشعرية ـ ص ١٥٩ .

الخيال الشعري

«الخيال مملكة الصورة فاذا كانت هي أعلى مراحل الابداع الشعري فان الخيال في الشعر هو الذي يربط جزئيات تلك الصورة ، وبدونه يسع العجز عن التصوير . والشاعر المصور هو بالضرورة صاحب خيال خصب ، ولا نغالي اذا قلنا أن بعض الشعراء لا يميزهم الا ذلك الخيال المجنح القادر على توليد الصور .

وأول ما نلاحظه على الشعراء الكبار هي تلك اللمسة الخيالية التي لا نجد بصماتها على شعراء الدرجة الثانية . وتصوير امرىء القيس لليل في معلقته هو من تلك اللمسات الخيالية التي لاتخطئها العين . والقاسم المشترك بين قمم شعرية كامرىء القيس وأبي نواس والمتنبي هو ملكة الخيال بالدرجة الأولى في حين أن أبا تمام ليس على نفس المستوى ، لان بديعه لا يحتاج الى كل هذا القدر من الخيال فاللعبة اللغوية فيه هي الطاغية .

وهناك شعراء عرب كثر لولا أن ملكة التخيل رفعت من رصيدهم الابداعي لطواهم النسيان كابن ميادة وابن هرمة والاقيشر . وكما أهمل النقاد العرب دراسة الصورة أهملوا أيضا دراسة الخيال ، ولولا اقتراب اخوان الصفا من هذه المنطقة لظلت بكرا مجهولة التفاصيل .

وحتى اقتراب هؤلاء القوم من الخيال الشعري كان اقترابا تبسيطيا كعادتهم في تقريب الأشياء الى أذهان العامة ، فالخيال عندهم من أعجب القوى المدركة حيث يمكن للانسان عن طريقها وفي ساعة واحدة أن يجول في المشرق والمغرب والسهل والجبل وفضاء الافلاك وسعة السماوات ، وينظر الى خارج العالم ويتصور فناءه ويتصور الأشياء ما له حقيقة ومالا حقيقة له ، «ان المرء يمكنه أن يتخيل بهذه القوة جملا على رأس نخلة أو نخلة ثابتة على رأس جمل ، أو طائراً له أربع قوائم ، أو فرسا له جناحان أو حمارا له رأس انسان وما شاكل ذلك مما يعمله المصورون والنقاشون من الصور المنسوبة الى الجن والشياطين وعجائب البحر[1] .

(١) الفت كمال الروبي ـ نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ص ٣٣ .

ويرى الفارابي أن قوة المخيلة هي توأم النبوة وفي هذا القول تأكيد على نبوءة الشعر يقول أبو نصر «أن يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية ، أو محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوءة بالأشياء الالهية فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي اليها قوة المتخيلة وأكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة[1] .

ويتحدث ابن رشد حديثا غامضا عن القوة المتخيلة ويربط نشاطها بضعف المفكرة[2] مما يعني أن صاحب الخيال المميز يجب أن يكون بالضرورة محدود التفكير وهذا لا يستقيم لأن أرسطو مع كل دقة تفكيره هو من أقوى الفلاسفة خيالا .

والخيال لا ينفصل عن التفكير ولكنه التفكير نفسه في عملية تلقائية أو لا شعورية على حد تعبير دالاس[3] . ولاننا لا نجد تعريفا جاهزا للخيال عند النقاد والفلاسفة والشعراء العرب سنضطر لاستعارة تعريف كولردج له مع ما فيه من تعقيد وتقسيم الى خيال أوَّلي وخيال مركب : «ان الخيال الأولي هو القوة الحيوية أو الأولية التي تجعل الادراك الانساني ممكنا وهو تكرار في العقل المتناهي لعملية الخلق الخالدة في الأنماط المطلقة[4] .

ولعل أبسط تعريفاته قوله بأن الخيال هو القدرة على خلق أثر موحد من الكثرة وعلى تعديل سلسلة من الأفكار بوساطة فكرة واحدة سائدة أو انفعال واحد مهيمن . ولهذا الشاعر الذي عرف بانصرافه الى دراسة الخيال تعريف آخر مجمع على أصالته هو «تلك القوة التركيبية السحرية التي أفردنا لها لفظة الخيال تكشف لنا عن ذاتها في خلق التوازن ، أو التوفيق بين الصفات المتضادة أو المتعارضة بين الأحساس بالجدة والرؤية المباشرة ، والموضوعات القديمة المألوفة ، بين حالة غير

---

(١) ألفت كمال الروبي - نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ص ٣٧ .
(٢) المرجع السابق ص ٤٩ .
(٣) الصورة الشعرية سي - دي لويس ٧٩
(٤) ح - رتشاردز - مبادىء النقد الأدبي ص ٢٥٢ .

عادية من الانفعال ودرجة عالية من النظام بين الحكم المتيقظ أبدا وضبط النفس المتواصل والحماس البالغ والانفعال العميق[1] .

وإذا شئنا أن نترك كولردج لمعادلاته الصعبة فان رتشاردز يبسط المسألة ويلخص الخيال في ستة معان سهلة قريبة المتناول وسادسها تعريف كولردج السابق الذكر فالخيال عند رتشاردز[2] .

١ ـ توليد صور واضحة .
٢ ـ استخدام لغة المجاز .
٣ ـ تصور الحالات الذهنية للغير عن طريق المشاركة الوجدانية .
٤ ـ الاختراع والجمع بين عناصر لا توجد بينها رابطة .
٥ ـ الجمع الملائم بين أشياء يظن الناس أن لا رابطة بينها[3] .

ونستطيع الان بعد أن جمعنا شتات هذا المفهوم الهلامي للخيال الشعري أن نرى مدى تطبيقاته على الشعر القرمطي مع ملاحظة أنه سيظل علينا أن ندرس الخيال الشعري القرمطي من خلال أثره في توليد الصورة نتيجة لقلة النصوص الوافية التي تكفي لدراسة الخيال عند كل شاعر على حدة .

ومن شعراء القرامطة الذين يظهر أثر الخيال قويا في شعرهم نصر بن أحمد في قوله :[4]

أنْضى الهـوى جَسَـدِي وَبَـدَّلني جَسَداً تَكوَّن مِنْ هَوَى مُتجسِّدِ
ما زال إيجادُ الهوى عَدَمي إلى أنْ صِرْتُ لَوْ أعدمْتُهُ لَمْ أُوْجَدِ

في هذه الصورة تجريد خيالي عميق يتحول فيه الجسد الانساني الى فكرة

---

(١) المرجع السابق ص ٣١٢ .
(٢) ا ـ آ ـ ريتشاردز ـ مبادىء النقد الأدبي ص ٣٠٩ .
(٣) ـ المرجع السابق ص ٣١١ .
(٤) المسعودي ـ مروج الذهب جـ ٤ ص ٣٥٢ .

«هوى متجسد» والخيال في البيتين أقوى من خيال الشاعر الاخر في البيت المشابه

كَفَى بِجِسْمِي نُحولاً انَّني رَجُلٌ لَولا مُخاطَبَتي إياكَ لم ترني

في البيت الثاني يختفي الشاعر من هزاله فلا يبقى منه الا صوته ، أما عند الخبز أرزي فيتحول جسد العاشق الى كتلة عاطفية لا مرئية لا بفعل الشاعر بل بفعل الهوى وتراكماته ونسبة القدرة على الفعل الى الهوى، هنا قمة من قمم الخيال الشعري .

وفي قول الخبزأرزي التالي(١) :

قَطَعَ التواصُلُ قُربَنا بِتواعُدٍ وَقَطعْتَ أنْتَ تَواصُلَ الأقْلامِ
هَلاَّ أَلِفْتَ إذا الزّمانُ مُشتّتٌ والالفُ للأرواحِ لا الاجْسامِ

أثر من اثار الخيال نجده في عجز البيت الثاني .

ان عزل الروح عن جسدها وتشكيل عالم من الالفة لها يحتاج الى مقدرة خيالية ، لا سيما حين نعلم من شطر البيت الأول أن وظيفة الزمان هي تشتيت المحبين فهو اذن كائن يقوم بوظيفة ، وليس مفهوما مجردا يحصى بالأيام والشهور . واذا كان الخبزأرزي قد وظف الزمان فان خيال الحلاج يجسد الدنيا بكاملها ويجعل لها يدا تستعطى(٢) :

مَدَّتْ إليَّ يميْنَها فَرَددْتُها وشِمالَها
ورأيْتُها مُحتاجةً فوهَبْتُ جُمْلتَها لَها
ومتى عَرَفْتُ وِصالَها حتى أخافَ ملالَها

لنتناس الجملة التقريرية في البيت الأخير فسنجد في تجسيد الدنيا واستعطافها للشاعر وأريحية الشاعر في عبارة «فوهبت جملتها لها ، نسبة عالية من

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الحسين بن منصور الحلاج ـ الديوان ص ٥٠ .

الخيال المجنح الذي اشتهر به الحلاج والذي يوضحه بشكل أكبر قوله[1] :

الحبُّ ما دامَ مكتوماً على خَطَر وغايةُ الأمنِ أنْ تدنو مِنَ الحَذَر
وأطْيبُ الحُبُّ ما نَمَّ الحَديثُ بِهِ كالنّارِ لا تأْتِ نَفْعاً وهي في الحَجرِ

ان الانسان العادي يعرف أن الحجر يقدح النار ، أما الشاعر الحقيقي صاحب الخيال المبدع فهو وحده الذي يجعل النار كائنا يسكن وبيته الحجر ووظيفته ملغاة ما دام داخل جدران منزله .

ولنتأمل قوله «وغاية الأمن أن تدنو من الحذر» من يمتلك الجرأة على رفض هذه العلاقات التي تبدو متناقصة في ظاهرها لكن باطنها مليء بالتناغم والانسجام . ان كتمان الحب الذي يشكل خطرا عليه كفكرة النار المختبئة داخل الحجر لا نستطيع التمتع بها وبنتائجها الطيبة والمدمرة الا اذا انطلقت والحب لا قيمة له الا حين يشيع فعندها تبدأ معركة العاشق الحقيقية مع نفسه ومع المجتمع وللحسن الأعصم القرمطي حظ من الخيال يبرز في قوله[2] :

ولكنّي ملكتُ فَصارَ حالي كحال البدنِ في يومِ الاضاحي
يُقَدْنَ الى الرَّدى فيمتن كُرهاً وَلو يَسْطَعْنَ طِرْنَ مع الرِّياحِ

ومن خلال ادراكنا للعجز البشري أمام الموت وعجز أضاحي العيد عن التخلص من مصيرها المحتوم ندرك المفارقة القريبة ويخبىء قوله «ولو يسطعن طرن مع الرياح» ذلك الألم الدقيق للانسان المقيد والراغب في الوقت نفسه بالتحليق بعيدا عن فم البركان .

أما قصيدته في وصف الشمعة ففي كل بيت فيها دليل على تمتعه بقسط وافر من الخيال ولا سيما قوله[3] :

---

(١)- المصدر السابق - الديوان - ص ٣٦ .
(٢)- المقريزي - المقفى الكبير - ص٤٠٩ - زكار .
(٣)- المقريزي - المقفى الكبير - ص ٤٠٧ - زكار .

إذا غـازَلَتْهـا الصَّبـا حَـرَّكَتْ   لِسـانـاً مِنَ الـذَّهبِ الأملَسِ

وقوله[1] :

فَنَحْنُ مِنَ النّـورِ في أسعـدٍ   وتلكَ مِنَ النـارِ في أنْحسِ

في البيت الأول علاقة بعيدة تتحول فيها الريح الى عاشق يغازل لهب الشمعة الذي يشبهه بالذهب الأملس . وفي البيت الثاني تكتسب الشمعة أحاسيس بشرية فتتعذب وتشقى وتحترق في مفارقة أخرى تقترن بالسعادة لمن حولها ممن يستمتع بنورها .

ان القول النثري المشهور «فلان كالشمعة يحترق ليضيء للآخرين» ليس أكثر بلاغة من هذا الخيال الشعري الذي يخلع على الأشياء صفة البشرية فيجعلها تحس وترى وتسمع وتتألم .

ولا نعدم في شعرابن لنكك بعض اللمسات التي توضح حظه من الخيال كقوله[2] :

كم نفخةٍ فيَّ على الأيامِ مِنْ ضَجَرٍ   تَكادُ مِنْ حَرِّها الأيامُ تحتَرِقُ

حيث تتحول الأيام الى هشيم يابس قابل للاحتراق وتتحول آهات الشاعر وعذاباته الى لهيب قادر على الاحراق . وخيال ابن لنك الشعري أكثر بروزا في وصفه لغلام مغن والخيال هنا من ذلك النوع الذي نحكم عليه بالجدة والأصالة ، ونحكم على صاحبه بالتمكن من فنه الذي يجعله يحيل شمس الضحى الى كائن يطرب ويفيض على المغنى بالنجوم بدل النقود[3] :

يـا قمرٌ أَجْـدَرُ حينَ استوى   فـزادَهُ حُسْنـاً وزادَتْ هُمـومْ
كـأنمـا غنّى .شمس الضحى   فَنَقَّـطَتْـهُ طَـرَبـا بِـالنُّجـوم

(١) المصدر السابق .
(٢) الثعالبي - يتيمة الدهر جـ ٢ ص ٣٤٩ .
(٣) المصدر السابق جـ ٢ ص ٣٦٤ .

وله في هذا المعنى بغلام آخر[1] :

سَيـدي أنْتَ إنَّ عبـدَكَ أمسى خـافِقـاً قلبُـهُ خُفـوق الجِنـاحِ
فـاغْتَنِم غَفْـلَةَ الـرقيـب وزرْهُ في رداءٍ من الـدُّجى وَوِشـاحِ

لا جديد يذكر في هذين البيتين فالعلاقة بين الليل وزيارة الحبيب ، والعلاقة الأخرى بين خفقان القلب البشرى وخفق جناح الطائر من النوع المكرر كثيرا في الشعر لكنه يظل مؤشراً نافعا لتأكيد قوة الخيال عندابن لنكك. لقد وصف كثير من الشعراء الجنة بالدفء لكن قول ميلتون «هنا دفء أكثر بكثير مما يحتاجه البشر[2] بقى الاشهر لماذا . . قطعا ليس هو الحظ بل لأن فيه ما ندعوه بأصالة الخيال التركيبي .

الوحدة الموضوعية

باستثناء الحاتمي أبي علي لم يهتم أحد من النقاد القدامى بالوحدة الموضوعية للقصيدة وكان الشاعر الذي يجيد التخلص ويحسن الانتقال من غرض الى آخر من الشعراء المجيدين برأي أولئك النقاد .

لم يلاحظ هؤلاء أن الحياة تغيرت وان الايقاع العام للعالم أصبح أسرع وتعقدت أسباب الاتصالات بين البشر بعضهم ببعض وبين البشر والصحراء ، فلم يعد لوصف الناقة والطلل تلك الأهمية وأصبح من حق الشاعر المتسرع أن يهجم على غرضه مباشرة أو يقدم له تقديما بسيطا بالنسيب والخمر .

وكان للثورة الفنية التي قادها أبو نواس صداها المدوِّي لعدة أجيال قادمة اذ تجرأ الشعراء بعد تلك الثورة على السخرية من الأطلال وأصحابها منذ أن أنشد أبو نواس سينيته :

قُلْ لِمَنْ يَبْكي على رَسْمٍ دَرَسْ واقفا ما ضرَّ لو كـانَ جلس

(١) الثعالبي - يتيمة الدهر جـ ٢ ص ٣٦٤ .

(٢) - ا ا - ريتشاردز مبادىء النقد الأدبي جـ ٤١ .

و:

عـاج الشقى على رسم يسائله وعجت أسأل عن خمارة البلد

واذا كان شعراء القرن الثاني والثالث قد ساروا على خطا القدماء طوعا أو كرها ، فان شعراء القرن الرابع وجدوا الفرصة مناسبة للتحرر من القصيدة ذات الأغراض المتعددة . وساعد اكتشاف الشاعر لذاته وجسده وحريته التي غرست بذورها في عصر الرشيد والمأمون ساعد ذلك على أن تتحرر القصيدة بدورها من الشحوم الزائدة التي تشوه جمالها وفتنتها بعد حمية قاسية استغرقت عدة قرون . ويعرض الحاتمي وهو من معاصري القرامطة وصاحب معارك شهيرة مع المتنبي لرأيه في الوحدة الموضوعية على الشكل التالي ونقتطف النص كاملا من ياقوت لاهميته : «مثل القصيدة مثل الانسان في اتصال بعض أعضائه ببعض فمتى انفصل واحد عن الاخر وباينه في صحة التركيب غادر الجسم ذا عاهة تتخون محاسنه وتعفى معالمه ، وقد وجدت حذاق المتقدمين وأرباب الصناعة من المحدثين يحترسون في مثل هذه الحال احتراسا يجنبهم شوائب النقصان ويقضي بهم على محجة الاحسان حتى يقع الاتصال ويؤمن الانفصال ، وتأتي القصيدة في تناسب صدرها واعجازها ، وانتساب نسيبها بمديحها كالرسالة البليغة والخطبة الموجزة لا ينفصل جزء منها عن جزء . وهذا مذهب اختص به المحدثون لتوقد خواطرهم ولطف أفكارهم واعتمادهم البديع وافانينه في أشعارهم ، وكأنه مذهب سهلوا حزنه ونهجوا درسه فاما الفحول الأوائل ومن تلاهم من المخضرمين والاسلاميين فمذهبهم التعاليم عن كذا الى كذا . وقصارى كل واحد منهم وصف ناقته بالعتق والنجاء ، وانه امتطاها فادرع عليها جلباب الليل ، وربما اتفق لأحدهم معنى لطيف يتخلص به الى غرض لم يعتمده الا أن طبعه السليم وصراطه في الشعر المستقيم نضا بتاره وأوقد بالبقاع ناره فمن أحسن تخلص شاعر الى معتمده قول النابغة الذبياني :

فَكَفكفْتُ عني عَبـرةً فـردَدْتُهـا على النَحْر منها مُستَهِلٌ ودامعُ
على حيْنِ عاتبتُ المَشيبَ على الصِّبا وقلت أَلما أصحُ والشَّيبُ وازعُ
وَقَدْ حانَ هَمٌ دونَ ذلك شاغِلٌ مكـانَ الشِّغافِ تَبتغيـهِ الأَصابـعُ

وَعيد أبي قابوسَ في غير كُنهِهِ   أتاني ودوني راكسٌ فالضـواجِعُ

وهذا كلام متناسب تقتضي أوائله أواخره ولا يتميز منه شيء عن شيء ، لو توصل الى ذلك بعض الشعراء المحدثين الذين واصلوا تفتيش المعاني وفتحوا أبواب البديع واجتنوا ثمر الاداب وفتحوا زهر الكلام لكان معجزا عجبا فكيف بجاهل بدوي انما يغترف من قليب قلبه ويستمد عفوها جسه»[1] وفي هذا النص ثلاث نقاط هامة ، أولها تشبيه القصيدة في وحدتها بالجسد الانساني الذي يظهر الخلل فيه لو لم يكن كل عضو فيه في المكان المناسب ، وثانيها اتهام الجاهليين والمخضرمين بقلة الفهم لأسرار الصناعة .

أما النقطة الثالثة التي تدل على أصالة نقد الحاتمي فاعترافه بالموهبة القوية التي تعوض الصنعة فتجعل البدوي «يغارف من قليب قلبه» فيأتي بالمعجز .

وقد كان فهم العرب لوحدة البيت يعوق فهمهم لوحدة القصيدة «خير الشعر ما لم يحتج البيت منه الى بيت آخر ، وخير الأبيات ما استغنى بعض أجزائه ببعض الى وصول القافية كقول الشاعر :

والله أنـجـحُ مـا طلبْتَ بـهِ   والبِّرُ خيرُ حقيبةِ الرَّجـلِ[2]

بل ان حرف العطف أحيانا كان يقلل عندهم من وحدة البيت كما يفهم من قول المرزباني «فان قوله الله أنجح ما طلبت به قول مستغن بنفسه كذلك باقي البيت على أن في هذا البيت واو عطف جملة على جملة وما ليس فيه واو عطف . أبلغ وأجود من هذا قول النابغة الذبياني في اعتذاره الى النعمان :

وَلَسْتُ بِمُستَبقٍ أخـاً لا تَلُمـهُ   عَلَى شَعَثٍ أي الرجال المهذب[3]

ونظرية الولد القبيح التي سبقت الاشارة اليها عند أبي تمام تدل على أن

(١) ياقوت الحموي - معجم الأدباء - جـ ٣ ص ١٧ .
(٢) المرزباني - الموشح ص ٣٣ .
(٣) المصدر السابق .

الشعراء أنفسهم لم يكونوا ينظرون الى القصيدة كوحدة موضوعية مستقلة ، بدليل أنهم يستطيعون استبقاء الأبيات التي يمكن حذفها. ولنا أن نستثني من هذا الفهم بشار بن برد بشكل جزئي ، وان كانت عبارته هنا لا تدخل في صلب الوحدة الموضوعية لكنها رد غير مباشر على أبي تمام من شاعر كبير آخر .

سئل بشار مرة عن السبب الذي جعل شعره يرتفع فوق شعر معاصريه فأجاب «لأني لم أقبل كل ما تورده قريحتي ويناجيني به طبعي ويبعثه فكري ونظرت الى مغارس الفطن ومعادن الحقائق ولطائف التشبيهات ، فسرت اليها بفهم جيد وغريزة قوية فأحكمت سبرها وانتقيت حرها وكشفت عن حقائقها واحترزت من متكلفها ولا والله مالك قيادي قط الاعجاب مما سآتي به . وبعيدا عن نظرية الولد القبيح والرد عليها يطالب ابن رشد الشعراء بالوحدة الموضوعية للقصيدة «وبالجملة فيجب أن تكون الصناعة في هذا تتشبه بالطبيعة أعني أن تكون انما تفعل جميع ما تفعله من أجل غرض واحد وغاية واحدة واذا كان كذلك فواجب أن يكون التشبيه والمحاكاة لواحد ومقصودا به الغرض الواحد ، وأن لاجزائه عظم محدد»[1] لكن ابن رشد ما يلبث أن يفسد رأيه هذا في نفس المكان فيتحدث عن تقسيم القصيدة الى ثلاثة أقسام «وأن يكون فيه مبدأ ووسط واخر وان يكون الوسط أفضلها فان في الموجودات التي وجودها في الترتيب وحسن النظام اذا عدمت ترتيبها لم يوجد لها الفعل الخاص بها»[2] وربما كان ابن رشد بذلك يتابع استاذه ارسطو الذي يرى أن العمل الفني يجب أن يكون على قدر من الطول[3] والتناسب وما دمنا نتحدث بأن شعراء ونقاد وفلاسفة القرن الثالث والرابع كانوا متمسكين بهذه المفاهيم التي تلغي الوحدة الموضوعية للقصيدة ، فمن الطبيعي اننا لا نستطيع أن نأخذ مقولة يوسف خليف عن تحقق الوحدة الموضوعية في شعر الصعاليك مأخذ الجد[4] الا اذا كان يعني بها المقطوعات الصغيرة ذات الأبيات المحدودة ..

---

(١) ألفت كمال الروبي ـ نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ـ ص ١٩٦ .

(٢). المرجع السابق .

(٣) ا . ا ـ ريتشاردز ـ مبادىء النقد الأدبي ص ٢٦٢ .

(٤) يوسف خليف ـ الشعراء الصعاليك ص ٢٦٤ .

وينفرد يوسف اليوسف بين النقاد المعاصرين في بحوثه عن المعلقات بالقول بأن النقد التقليدي والاستشراقي لم يستطع فهم تلك القصائد بسبب نظرة قاصرة خلاصتها أن القصيدة الجاهلية ليست وحدة متكاملة أو متماسكة ولهذا راحت تعزل كل بيت على حدة لتنسب اليه التماسك وحده وهذا قصور مرده الوحيد «الى احجام النقد التقليدي على النفاذ الى ما وراء الظواهر وحذفه للنظرة العمودية الاستبارية الى النص واكتفاؤه بالسطح دون الأعماق[1] . وينسى يوسف اليوسف في هذا الرأي المخلص اننا مهما استبرنا ونظرنا عموديا وشاقوليا ونفسيا وتحتيا وفوق رأسيا فان القصيدة الجاهلية ستظل مقطعة الأوصال تفتقر الى الوحدة الموضوعية بالرغم من طرافة بحثه وجدته عن علاقة وصف طرفة لناقته بنبش حس التناهي[2] .

لقد تحققت الوحدة الموضوعية في بعض قصائد الغرض الواحد القصيرة منذ العصر الجاهلي ، لكن المطولات افتقرت الى تلك الوحدة ونستطيع أن ننسب إلى شعر القرامطة تحقق الوحدة الموضوعية في معظم القصائد لاقتصارهم في النظم على غرض واحد لا يحيدون عنه ، وقد سهل عليهم ذلك عدم اقترابهم من قصائد المديح التي كانت تحتاج تقليديا الى فوق واطلال وإراقة ماء وجه كثير .

لقد أبعد الاباء الشحصي القرامطة عن المديح كما أبعدهم حسهم الفني المتطور عن الوقوع في شباك القصائد متعددة الأغراض . واذا كان من السهل قبول هذا الحكم على المقطوعات الصغيرة ـ وأغلب شعر القرامطة منها ـ فان تطبيق هذا الحكم على قصائدهم المطولة يحتاج الى برهان .

ومن حسن الحظ هناك ثلاث قصائد طويلة فقط في الشعر القرمطي واحدة لابي طاهر القرمطي[3] .

أغركم مني رجوعي الى هجر . . . . .

---

(١) يوسف اليوسف ـ بحوث في المعلقات ص ٢٦ .
(٢)ـ المرجع السابق ص ٢٧
(٣) ـ ابن تغرى بردى النجوم الزاهرة جـ ٣ ص٢٢٥ .

والثانية للحسن الأعصم القرمطي في جعفر بن فلاح[1] :

الكتب معذرة والرسل مخبرة والحق متبع والخير موجود

أما الثالثة فهي التي شككنا بنسبتها لعلي بن الفضل[2] :

خُذِي الدُفَّ يا هذِهِ والْعَبي وغَنِّي هزارَيْكِ ثم اطربي

أما قصيدة أبي طاهر القرمطي فذات موضوع مستقل لا يشذ عنه بيت واحد ، فهو يفتتحها بالتساؤل ان كان رجوعه عن العراق قد غر أعداءه ثم يمضي فيفاخر بعقيدته مهددا الخليفة وأتباعه بالويل والثبور ، منهيا القصيدة بتقرير أن قضيته العادلة ستنتصر وأنه سيمتلك الأرض حتى ظهور عيسى بن مريم . وحتى البيت الذي يتحدث فيه عن قرآن النجوم فانه لا يشذ عن الغرض بل يخدم هدف التهديد الذي يرمي اليه .

إذا طَلَعَ المريخُ مِنْ أرضِ بابلٍ وقارَنَهُ كيوان فالحَذَرُ الحَذَرْ

كذلك لا يشذ البيت الاخير عن باقي جسد القصيدة :

ففي جنة الفردوس ولا شك مربعي وغيري يصلي في الجحيم وفي سقر

لانه نتيجة منطقية . . كذلك الفخر العقائدي فما دام هو وأصحابه على حق فان الجنة مثواهم والجحيم مستقر أعداء الديانة البيضاء . والبيت كما نرى يندغم في كليات القصيدة وفي هدفها العام وغرضها الموحد .

وأما دالية الحسن الأعصم فالوحدة الموضوعية فيها أكثر ظهورا بحيث لا يمكن نقضها . فان قال قائل ان الانتقال من التهديد الى وصف المهدد ينوع أغراض القصيدة كان الرد جاهزا لان تحديد صفات المهدد وقوته دليل على أن

---

(١)ـ ثابت بن سنان ـ تاريخ أخبار القرامطة ص ٧٥ .

(٢)ـ الحمادي اليماني ـ كشف أسرار الباطنية ص ٣١ .

صاحب التهديد يمتلك من الصفات ما يؤهله لتنفيذ تهديده دون تردد[1] :

إنّى أمرؤٌ ليسَ مِنْ شَأْني ولا أَربي   طَبْلٌ يَرنُّ ولا نـايٌ ولا عودُ
ولا اعتكافٌ على خَمْر ومَجْمَرةٍ   وذاتِ دل لـهـا دِل وتَفـنـيـدُ

وهذه الصفات في مجال التهديد أفعل بالنفس من الفاظ القعقعة المباشرة وفي هذه القصيدة فهم عميق للنفس البشرية وما يؤثر فيها ويروعها باسلوب هادىء رزين متزن ليس فيه ذلك التبجح الفارغ والطابع الانساني العام الذي يسيطر على الأبيات الأخيرة يكمل القسم الأول ويضع جعفر بن فلاح في الجو الحقيقي للناس الذين يتهيأ لحربهم[2] :

ولا أبيتُ ملىءَ البَطْنِ مِنْ شَبَعٍ   ولي رفيقٌ خميصُ البطنِ مَجهودُ
ولا تسامَتْ بي الدُّنيا إلى طَمَعٍ   يوماً ولا غرَّني مِنْها المـواعيدُ

وبذلك تكتمل وحدة القصيدة . ولا تفتقد القصيدة المنسوبة الى علي بن الفضل الوحدة الموضوعية فهي تبدأ بمخاطبة امرأة مجهولة ودعوتها الى الغناء والطرب احتفالا برحيل نبي بني هاشم وقدوم نبي القرامطة صاحب الشرائع الجديدة التي ألغت الصلاة والصوم والحج ، وسنت سننا جديدة للزواج بين الأقارب وحللت الخمر[3] :

ومـا الخمر الا كمـاء السمـاء   حـلالا فقـدست من مـذهب

والبيت قبل الأخير يمكن أن يشذ عن السياق[4] :

أَلَيسَ الـغِـراسُ لِـمَـنْ ربَّـهُ   وَسَقـاه في الـزَّمنِ المُجْـدِبِ

لكنه كما نرى يكمل البيت «التهمة» الذي يلصق بالقرامطة عقيدة نكاح المحارم

(١)- ثابت بن سنان - تاريخ أخبار القرامطة ص ٧٥ .
(٢)- المصدر السابق .
(٣)- الحمادي اليماني - كشف أسرار الباطنية ص ٣١ .
(٤) الحمادي اليماني - كشف أسرار الباطنية ص ٣١ .

وهو البيت الذي يسبقه مباشرة[1] :

فكيفَ تحــل لهــذا الغــريــبِ وصِــرْتِ مُــحَــرَّمَــةً لــلأبِ

وباثبات الوحدة الموضوعية في هذه القصائد الثلاث المطولة نسبيا نرى أن شعر القرامطة تميز بوحدته الموضوعية وهو أمر قلما تحقق في الشعر العربي القديم وهذه ميزة فنية أخرى تحسب لهذه الحركة ، فالثائر اجتماعيا لا يمكن الا أن يكون ثائرا فنيا بكل ما تعنيه الثورة الفنية من تجديد وابتكار . .

الايقاع الشعري

هل الوزن خاصية شعرية . . وهل القافية كذلك ؟ السؤال مطروح منذ القرن الثاني ، أما الجواب فليس جاهزاً بعد .

ابن سينا وهو الفيلسوف والناقد والشاعر ينكر أن يكون الوزن خاصية شعرية لأنه حتى الخطابة تشترك معه في هذه الميزة : «وقد يعرض لمستعمل الخطابة شعرية كما يعرض لمستعمل الشعر خطابية ، وانما يعرض للشاعر أن يأتي بخطابية وهو لا يشعر اذا أخذ المعاني المعتادة والأقوال الصحيحة التي لا تخييل فيها ولا محاكاة ، ثم يركبها تركيبا موزونا وانما يغتر بذلك البلة وأما أهل البصيرة فلا يعدون ذلك شعرا فانه ليس يكفي للشعر أن يكون موزوناً فقط[2] .

وليس الفارابي المفتون هو الاخر بالموسيقى وايقاعاتها وصاحب الكتب فيها ببعيد عن هذا الاقتناع : «وكثير من الشعراء الذين لهم قوة على الأقاويل المقنعة يضعون الأقاويل المقنعة ويزنونها فيكون بذلك عند كثير من الناس شعرا وانما هو قول خطبي عدل به عن منهاج الشعر الى الخطابة[3] ويقفز ابن رشد في هذا

---

(١) المصدر السابق .

(٢) نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ـ الفت كمال الروبي ص ٢٣٢ .

(٣). الفت كمال الروبي ـ نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ص ٢٣١ .

المجال بعيدا عن معاصريه فيحلل طبيعة الايقاع ويربطه بتوقع المستمع له[1] وبذلك يكون هو واضع هذه النظرية وليس الناقد الانكليزي ريتشاردز«وآثار الايقاع والوزن تنبع من توقعنا له سواء كان ما نتوقع حدوثه يحدث بالفعل ، أو لا يحدث وان هذا التوقع عادة يكون لا شعوريا فتتابع المقاطع على نحو خاص سواء كانت هذه المقاطع أصواتا أو صورا للحركات الكلامية يهيء الذهن لتقبل تتابع جديد من هذا النمط دون غيره ، اذ يتكيف جهازنا في هذه اللحظة بحيث لا يتقبل الا مجموعة محددة من المنبهات الممكنة[2] . وقد تم تناول قضية ضرورة الوزن في الشعر كمسلمة غير قابلة للنقاش فوضعها قدامة بن جعفر في المقدمة وورد التأكيد عليها عند المرزباني وعبد القاهر والحاتمي والامدي والصولي بحيث يندر أن نجد ناقداً يقف موقف التشكيك في ضرورة الوزن الشعري حتى أن بعض النقاد اللامعين صرفوا همهم الى متابعة مشطورها ومنهوكها وزحافاتها وعللها فأضاعوا وقتا ثميناً في أمور هامشية لا علاقة لها بجوهر الشعر ومن هؤلاء ابن رشيق[1] القيرواني . طيب الله ثراه وحسن ايقاعاته .

في أثناء صراع هؤلاء «البلة» ـ كما يسميهم ابن سينا ـ كان الشعراء الحقيقيون يحلقون في واد آخر . . يكسرون الأوزان ، ويخرجون عليها ، ويستنبطون الجديد منها دون اكتراث برأي أصحاب الوسواس الوزني .

وفي رواية عن محمد بن أبي العتاهية ، أن أباه سئل : هل تعرف العروض ؟ فقال : «أنا أكبر من العروض»[3] واشتهر من شعراء القرن الثاني رزين بن زندود بكثرة الخروج على الأوزان التقليدية حتى سمي برزين العروضي »[4] .

وهناك قصيدة لأبي نواس ، ذكرها ابن رشيق في العمدة ، فاذا صحت

(١) المرجع السابق . ص٢٣٥ .
(٢). أ . أ ـ ريتشاردز ـ مبادىء النقد الأدبي ص ١٨٨ .
(٣) أبو الفرج الاصفهاني الاغاني جـ ٤ ص ٨٣ .
(٤)ـ بروكلمان ـ تاريخ الأدب العربي جـ ٢ ص ١١ .

نسبتها إليه ـ وهذا ليس بمستغرب على مجدد كبير ـ فإننا نستطيع اعتباره رائد الشعر العربي الحديث بدلا من السياب ونازك الملائكة :

ولقد قلت للمليحة قولي
من بعبد لمن يحبك
اشارة قبلة
فأشارت بمعصم ثم قالت
من بعيد خلاف قولي
إشارة لا . . . لا
فتغنيت ساعة ثم إني
قلت للبغل
إشارة امش (١)

وهكذا نرى أن قضية الوزن عند الشعراء العرب لم يكن لها تلك الهالة ولا تلك القداسة التي حاول الشعراء أن يحيطوها بها .

وسار النقاد المحدثون على خطا القدامى في تقديس الوزن الشعري بشكل أقل تطرفا عند بعضهم كـ . . محمد مصطفى هدارة ، وشوقي ضيف ، وعز الدين اسماعيل ، وبتطرف أشد من تطرف الأوائل كالعقاد .

يرى محمدمصطفى هدارة أن غنى الأوزان العربية لا يبيح للشعراء الخروج عليها ، لأنها تتسع لكل العواطف والخواطر والأفكار : «والحقيقة أن استمرار الأوزان العربية القديمة حتى يومنا هذا لم يكن مجرد مسألة تقليدية او قصورا من الشعراء عن الابتكار والتجديد ، لكن هذه الأوزان الستة عشر تمثل في الواقع تنوعا موسيقياً واسع المدى ينيح للشعراء أن ينظموا في دائرته كل عواطفهم وخواطرهم وأفكارهم دون أن يجدوا تضييقاً أو حرجاً يضطرون معه الى الخروج على هذه الأوزان ليلائموا بين مادة شعرهم الجديد وما تقتضيه من موسيقى وإيقاع

---

(١) ابن رشيق العمدة ـ جـ ١ ص ٢١٢ .

خاصين»[1] .

ويتابع شوقي ضيف نظرية ريتشاردز [2] فيربط الوزن الشعري بالرقص ويطبق تلك المقولة على الشعر الأموي ، وبعدأن يستعرض إيقاعات تلك الأوزان ، يقول بلهجة لا تخلو من الفخر : «وعلى هذا النحو ، تكاملت موسيقى شعرناالعربي في الجاهلية حاملة من كنوز التلحين والايقاع ما نسمح لمن تلا من الجاهليين في تنميتها وتطويرها مع توكيد رناتها واستنباط توليداتها الممكنة في التحول والتشكل أشكالا نغمية كثيرة[3] .

ويناقش عز الدين اسماعيل الأوزان في العصر العباسي الذي هو عصر القرامطة من ناحية الطول والقصر «ومهما يكن من أمر ، فان ظاهرة تقصير الأوزان لم تكن جديدة في العصر العباسي ، ولكن الجديد هو إكثار الشعراء من استخدام الأوزان المجزوءة ومبالغتهم في اختزالها الى حد أن صار البيت أحيانا تفعيلتين»[4] .

إذن ، فقد سلم النقد قديمه وحديثه بسيطرة الوزن ، وكان ذلك دائما على حساب جوهر الشعر ، وأعني بذلك خيالاته وصوره .

ولو تابع الشعراء ثورتهم على العروض ، وكانوا أكبر منه كما يقول أبو العتاهية لاختلفت المباحث النقدية منذ ذلك التاريخ ، لكن الخوف من الخروج على هالة الأوزان المقدسة ، وتراث القبيلة الشعري ، بقي سائغا حتى مطلع هذا القرن . ومعارك العقاد مع المجددين أشهر من أن تذكر لكثرتها وطرافتها .

وقد كان الموقف أخف فيما يتعلق بالقافية ، إذ تقبل النقاد على مضض القافية المزدوجة ، وعلى مضض أكبر قافية المخمسات ، لكنهم لم يتساهلوا أبدا مع

(١) محمد مصطفى هدارة ـ اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني ص ٥٣٥ .
(٢). إ . أ رتشاردز ـ مبادىء النقد الأدبي ص ٢٠٠ .
(٣) شوقي ضيف ـ فصول في الشعر ونقده ص ٣٤ .
(٤) عز الدين اسماعيل ـ الشعر العباسي الرؤية والفن ص ٤٤١ .

المحاولات التي اشتموا فيها رائحة مبكرة للخروج على القافية أو إهمالها ، فنالت محاولة أبي العتاهية الطريقة في تجديد القوافي هجوماً كبيرا ، أوقف كل من يفكر بتقليدها أو كل من يحاول الحذو على هذا المنوال .

والمحاولة المذكورة جاءت على شكل قصيدة طريفة تتصل قافيتها في عجز البيت بالبيت الذي يليه بحيث لا يمكن أن تقرأ الا كاملة على الشكل التالي :(١)

يا ذا الذي في الحب يلحى أما	والله لو كلفت منه لما
كلفت من حب رحيم لما	أحظى بها قلبي ولكن
ألقى فاني لست أدري بما	بليت إلا أنني بينما
أنا بباب القصر في بعض ما	أطوف في قصورهم إذ رمى
قلبي غزال بسهام فما	أحظى بها قلبي ولكنما
سهماه عينان له كلما	أراد قتلي بهما سلما

وقد كانت هذه التجربة حرية ـ كما يقول عز الدين اسماعيل ـ بإحداث تجدبد جوهري في قالب القصيدة وفي بنائها الموسيقي منذ ذلك العصر(٢) ولكن تعنت النقاد القدامى ومعاندتهم لكل جديد جعل المحاولة تتأخر عن زمنها اثني عشر قرناً حتى ظهرت في منتصف القرن الحالي فيما يعرف بالقصيدة المدورة .

أما القاعدة الثالثة من قواعد الإيقاع وهي الموسيقى الداخلية فلم تجد من يلتفت اليها قديما وكل ما قيل عنها حديثاً لا يتعدى تهويمات غير واضحة لبعض نقاد الصحف ، ولنا أن نتصور مدى تجديد شعراء القرامطة بعد أن عرضنا لهذا التزمت النقدي فيما يتعلق بالإيقاع .

وإذا نظرنا إلى موقف الشعر القرمطي من قضية الايقاع الشعري سواء ماتعلق منه بالوزن أو القافية أو الموسيقى الداخلية ادركنا أن الشعراء القرامطة ـ بالرغم من ثوريتهم وجدوا أنفسهم يلتزمون بذوق العصر ويجددون من خلاله على طريقة

(١) أبو العتاهية الديوان ص ٦٣٨ .

(٢) عز الدين اسماعيل ـ الشعر العباسي ـ الرؤية والفن ص ٤٤٥

الرقص داخل السلاسل فالتزموا بالاوزان لكن مااستخدموه من البحور كان أقل من النصف اذا اقتصروا على «الطويل ـ الخفيف ـ الوافر ـ الكامل ـ السريع ـ المنسرح ـ البسيط ـ الرمل » اضافة الى اشتراكهم مع الاخرين في بحور العصر العباسي المستحدثة « الخبب ـ المضارع ـ المقتضب » ولهذه القاعدة استثناء عند الحلاج الذي أكثر من استعمال المجتث في شعره :

الصَّبّ رَبُّ مُحِب نَوالُهُ مِنْكِ عُجْبُ
عَجِبْتُ مِنْكِ ومني يا مُنْيَةَ المُتَمنى

ومع استعمالهم للبحور الكاملة استعمل شعراء القرامطة البحور المجزوءة فابن لنكك يستعمل مجزوء الرمل[1] :

يا زماناً ألْبَسَ الاحـ ـرارَ ذُلّاً ومَهانَةْ
لَسْتَ _ عندي بزمانٍ إنما أنْتَ زَمانَهْ

استخدم الخبزارزي البحر نفسه[2] :

مَنْ يَكُنْ يَهواهُ لِلخَلْقِ فاني عَبْدُ خُلْقِهْ
إنّ حُسْنَ الخَلْقِ أبْهى للفَتى مِنْ حُسْنِ خَلْقِهْ

اما الحلاج صاحب الديوان الوحيد[3] بين شعراء القرامطة الذي يمكن أن نستند اليه في فهم ايقاع الشعر القرمطي فقد كان هو الاخر مكثراً من البحور

---

(١)ـ عز الدين اسماعيل ـ الشعر العباسي ـ الرؤية والفن ص ٤٤١ .
(٢)ـ المرزباني ـ معجم الشعراء ص ٢٩١ .

(٣) يشير شوقي ضيف في احد مقالاته الى ان هناك ديوانا للخبزارزي بقسم المخطوطات بالجامعة العربية لكني لم اتمكن من الحصول عليه .

المجزوءة فله من مجزوء الرمل[1] :

اقـتُـلونـي يـا ثـقَـاتـي إنَّ فـي قَـتْـلي حَـيـاتِـيْ
ومماتـي في حيـاتـيْ وَحَـيـاتـي في مَـمـاتِـيْ

وله منه[2] :

قَـدْ تـصـبـرْتَ وهـل يَـصْـبُـر قَـلْبـي عَـنْ فـؤادي
مـازَجَـتْ روحُـكَ روحـي فـي دنـوي وبِـعـادي

وله أيضا من مجزوء الرمل[3] :

قَـدْ تَـحـقّـقْـتُـك فـي سـرّي فَـنـاجـانـي لِـسـانـي
فـاجْـتَـمـعْـنـا لِـمـعـان وافْـتـرقْـنـا لِـمـعَـانِ

وللحلاج من مذيل الكامل[4] :

يـا مَـنْ إشـارَتُـنـا إلـيـك هـمـى بـه ولـه عـلـيـك
روحـان ضِـمَّـهـمـا الْـهـوى فـيـمـا يـلـيـك وفـي يَـدَيْـك

وله من مجزوء الخفيف[5] :

نَـسـمـةٌ مـنْ جـنـابِـهْ أوْقَـفَـتـنـي بِـبـابِـهْ
جَـذَبْـتـنـي لِـوصْـلِـهْ أبـداً واقـترابِـهْ

وله من مجزوء الكامل[6] :

دُنْـيـا تُـخـادعـنـي كـأنّـي لَـسْـتُ أعـرِفُ حـالـهَـا
حَـظَرَ الالـهُ حـرامـهـا وأنـا اجْـتَـنـبْـتُ حَـلاَلـهـا

(١) الحسين بن منصور الحلاج ـ الديوان ص ٢٤ .
(٢) الحسين بن منصور الحلاج ـ الديوان ص ٣٠ .
(٣) المصدر السابق ـ ص ٥٨ .
(٤) المصدر السابق ـ ص ٦٤ .
(٥) المصدر السابق ـ ص ٦٩ .
(٦) المصدر السابق ـ ص ٥٠ .

والملاحظ على ديوان الحلاج اكثاره من استعمال مخلع البسيط بحيث لا نغالي اذا قلنا أن نصف الديوان من البسيط ومخلعه ، فكأن الحسين بن منصور مولع بهذا البحر وتفرعاته دون غيره من البحور ، وسنشير الى أهم القصائد التي استخدم فيها مخلع البسيط . وهي[1] :

رأيتَ ربِّي بِعَيْنِ قَلْبي فَقُلتُ مَنْ أنْتَ قالَ أنْتَ

و . . . .[2]

غبْتَ وما غِبتَ عَنْ ضميري فمازَجتْ تَرحَتى سُروري

و . . . .[3]

صَيَّرني الحقُّ بالحقيقة بالعَهْدِ والعَقدِ والوَثيقةْ

و . . .[4]

أشاع لَحْظي بميِنِ عِلْم بخالف من خفي وهم

و . . .[5]

عَلَيْك يا نَفْسُ بالتسلي فَالْعِزُّ بالزُّهدِ والتَّخلي

وغير ذلك من البسيط ومخلعه في شعره كثير .

وليس في شعر شعراء القرامطة مشطور ومنهوك كما انه ليس عندهم مسمط ومزدوج وبطبيعة الحال لا نجد أثرا للدوبيت في اشعارهم لأن هذه الاوزان والايقاعات ظهرت في المرحلة الزمنية اللاحقة ولم يكن لهم اسهام فيها مع أن بعضهم من أصول فارسية .

---

(١) المصدر السابق ـ ص ٢٦ .

(٢) المصدر السابق ـ ص ٣٦ .

(٣) الحسين بن منصور الحلاج ـ الديوان ص ٤٩ .

(٤) المصدر السابق ـ ص ٥٣ .

(٥) المصدر السابق ـ ص ٦٣ .

ولم يكن عند القرامطة أبيات مؤلفة من تفعيلتين ، وهذا ليس نقصاً في إيقاع أشعارهم ، لأن كل ما في الشعر العربي من هذا النمط قصيدتان : إحداهما لسلم الخار في مدح موسى الهادي .

موسى المطر غيث بكر

والثانية لموسى بن عبيد الله بن يحى بن خاقان ، وقيل ان هذا البيت كان منقوشا على خاتمه :

وإذا صح تقسيم الأوزان الشعرية الى أوزان طيش وأوزان توقير فيجب أن ننسب غالبية الشعر القرمطي الى النموذج الأول ، باستثناء قصائد ابن لنكك الذي كان ميالا الى استعمال الطويل وهو من أوزان التوقير . وربما كانت تعاسة هذا الشاعر وحزنه العميق السبب في استخدامه لهذا الوزن فهو ملائم لحالة الحزن والشجن حسب تقسيمات ابن سينا : «فان الايقاعات الثقيلة الممتدة الأزمان مشاكلة للشجن والحزن والخفيفة المتقاربة مشاكلة للطرب وشدة الحركة والتبسط والمعتدلة مشاكلة للمعتدل[1] .

أما فيما يتعلق بالقوافي فالملاحظة الاولى هي كثرة البائيات والداليات عند شعراء القرامطة وهاتان القافيتان تشكلان مع اللام أجمل قوافي الشعر العربي . يلي ذلك مباشرة اهتمامهم بقافية الراء وخصوصا عند الحلاج . . أما القافية السينية الهامسة الموشوشة فليس في قصائد الشعر القرمطي الا ثلاث منها ، واحدة للحسن الأعصم في وصف الشمعة واثنتان لابي طاهر بن الخبزأرزي وكان يعيش في منطقة ديوان كسرى التي الهمت البحتري سينيته الاكثر شهرة في تاريخ الشعر العربي .

واما استعمال الشين كقافية فوردت في بيتين يتيمين يهجو بهما ابن لنكك ابا رياش اللغوي :

---

(١) الفت كمال الروبي ـ نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ص ٣٦٥ .

كــأنّمــا قَمــلُ أبي رِيــاش[1] مــا بينَ صِئبــان قفــاهُ الفــاشي
وذَاوَذا مُــذْلــجٌ في انتفــاشي شَهــدانَــجُ بــدَّدَ في خَشْحــاشِ

وهي قافية رديئة مشنشنة كما يبدو من البيتين . وليس في شعر القرامطة قواف مزدوجة ولا متداخلة ولا متضمنة ، ولا نعرف ان كانت هذه القوافي قد وردت فيما ضاع من آثارهم الشعرية .

ومما سبق يتبين لنا أن شعراء القرامطة لم يجدوا في الوزن عقبة تحول دون الابداع ، فاستعملوا التقليدي والجديد والمجزوء والمخلع من البحور ولسان حالهم يردد ما قاله هيغل بعدهم بعدة قرون :

«وليس صحيحا أن النظم عقبة أمام الاندفاع الحر فالموهبة الفنية الحقيقية تتحرك بوجه عام وسط موادها الحسية كما لو في جوها الطبيعي[2] .

اللغة الشعرية

منذ أرسطو جرى التفريق بين لغة الشعر ولغة الحياة اليومية وظل هذا التقسيم الأرسطوطالي سائدا لعدة أسباب بعضها له علاقة باللغة والآخر ألصق ما يكون بالسياسات . والجانب اللغوي هو ما يهمنا بحثه في هذا المجال .

لقد قسم أرسطو اللغة الى عبارات مبتذلة وأخرى غير مبتذلة والثاني هو ما يستعمل في الشعر «أما العبارة السامية الخالية من السوقية فهي التي تستخدم ألفاظاً غير مألوفة ، وأعني بالألفاظ غير المألوفة الغريب والمستعار والممدود وكل ما بعد عن الاستعمال[3] .

وامتد ظل ارسطو الرهيب الذي سيطر على معظم الأنشطة العقلية في

(١) الثعالبي ـ يتيمة الدهر ـ جـ ٢ ص ٣٥١ .
(٢) هيغل ـ فن الشعر جـ ١ ص ٧٨ .
(٣) الفت كمال الروبي ـ نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ص ١٦٢ .

القرون الوسطى ليدمغ الفلاسفة والنقاد العرب بطابعه ، فابن سينا يقسم اللغة الى ألفاظ حقيقية وألفاظ زينة ، والأولى «هو اللفظ المستعمل عند الجمهور المطابق بالتواطؤ للمعنى[1] والثاني هو ما يستعمل في الشعر ويجب أن يكون اسمى من لغة الحياة . ومأثرة ابن سينا الوحيدة في هذا المجال انه يفرق بين لغة الشعر ولغة البرهان «العلم» ويشير الى الوظيفة الرمزية للغة وهو رأي متقدم جدا في ذلك العصر . «وأوضح القول وأفضله ما يكون بالتصريح ، والتصريح هو ما يكون بالالفاظ الحقيقية المستولية ، وسائر ذلك يدخل لا للتفهيم بل للتعجيب ، مثل المستعارة فيجعل القول لطيفا كريما واللغة تستعمل للاعراب والتحيير والرمز والنقل أيضا كالاستعارة وهو ممكن وكذلك الاسم المضعف وكلما اجتمعت هذه كانت الكلمة ألذ وأغرب وبها تفخيم الكلام وخصوصا الألفاظ المنقولة . فلذلك يتضاحكون بالشعراء اذا أتوا بلفظ مفصل وأتوا بنقل او استعارة يريدون الايضاح ولا يستعمل شيء منه للايضاح[2] ويعدأبوهلال العسكري من أبرز النقاد العرب الذين اهتموا بقضايا اللغة وبلاغتها ، ويبدو انه لم يكن ينطلق من رؤية متعالية في فهمه اللغوي فهو يعترف منذ البداية «فقد يكون العبد بليغاً ولا يكون سيده وتكون الأمة بليغة ولا تكون ربتها ، فالبلاغة قد تكون في اعراب البادية دون ملوكها وقد يحسنها الصبي والمرأة[3] .

وسر البلاغة عند أبي هلال يرجع الى الألفاظ فهو يكرر نفس قول الجاحظ الذي أصبح قاسما مشتركا لكل كتب النقد الأدبي .

«وليس الشأن في ايراد المعاني لأن المعاني يعرفها العربي والعجمي والبدوي وانما هو جودة اللفظ وصفائه وحسنه وبهائه»[4] . ويظل أبو هلال في منطقة الرؤيا الميكانيكية للفن الشعري فيعتقد بوجوده لفظ جيد بداخله معنى سخيف «فلا خير فيما أجيد لفظه اذا سخف معناه[5] .

(١) الفت كمال الروبي ـ نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ص ١٥٨ .
(٢) المرجع السابق ص ١٦١ .
(٣) أبو هلال العسكري ـ الصناعتين ص ٢١٣ .
(٤) المصدر السابق ـ ص ٤٢ .
(٥) المصدر السابق ـ ص ٤٤ .

وكان ابن سينا أكثر تقدما منه في فهم علاقة الشكل بالمضمون فلسفيا وشعريا اذ سبق له ان اعترف بأن الفصل بين الشكل والمضمون فصل عقلي لا سند له في الواقع لأن المادة لا تتعرى عن الصورة «ان المادة لن تتعرى عن الصورة قط وان الفصل بينهما فصل بالعقل فقط»[١] .

ولعل أهم خدمة قدمها أبو هلال العسكري للغة هي توضيحه لمفهوم الجزالة وربط المفهوم بجذره الاجتماعي . فالجزل برأيه هو ما تعرفه العامة اذا سمعته لكنها لا تستعمله في محاوراتها[٢] اما ماثرته الثانية فهي ربطه للغة وما تولده من أفكار بالبيئة والمحيط العام للناطقين بها «واذا كان القوم في قبيلة واحدة وفي أرض واحدة فان خواطرهم تقع متقاربة[٣] .

وقد كان النقاد العرب القدامى يعتقدون بوجود ألفاظ شعرية وألفاظ غير شعرية فالحاتمي وأبو هلال يعيبان على المتنبي قوله :

إني على شغفي بما في خمرها لأعف عما في سراويلاتها

ويعلق الحاتمي على البيت بقوله : «إن الفجور أحسن من عفاف يعبر عنه بهذا اللفظ»[٤] وانتقلت معركة الالفاظ والمعاني أو معركة الشكل والمضمون من النقد القديم الى الحديث فظل طه حسين يتحدث عن الأدب باعتباره لفظاً ومعنى وكثيرا ما شبه العلاقة بينهما بعلاقة الماء بالإناء»[٥] .

ودخل العقاد المعركة منتصرا للمعنى على اللفظ ومما يؤثر عنه في هذا المجال تعريفه للرّواية بأنها قنطار من الخشب ودرهم حلاوة ، أي أنها ألفاظ كثيرة ومعان قليلة[٦] ومع كل ما يميز محمد مندور فهو لا يقف بعيدا عن جيله حين

---

(١) غالب هلسا ـ العالم مادة وحركة ص ١٥٤ .
(٢) ابو هلال العسكري ـ الصناعتين ص ٤٧ .
(٣) المصدر السابق ص ١٧٣ .
(٤) زكي مبارك ، النثر الفني في القرن الرابع ص ٩٠ .
(٥) غالب هلسا ـ العالم مادة وحركة ص ١٥٣ .
(٦) غالب هلسا العالم مادة وحركة ص ١٥٤ .

يقرر : «معظم نقاد أوروبا اليوم يرون أن أمر المعاني في الشعر ثانوي بالنسبة الى الصياغة»(١) .

ولا نجد تفسيرا مقنعا لاستمرار هذه الرؤية الميكانيكية في فصل اللغة عن المعنى الا أن نتهم كل تلك القمم بالقصور في فهم تلك العلاقة ، ولعل الظرف التاريخي هو المسؤول عن استمرار تلك الرؤية ، فلا يمكن عمليا أن نطالب الناقد الطالع من مجتمع «الباطن والظاهر» بربط شكل الكلام بمعناه وفهم العلاقة الجدلية بينهما .

ومن أهم البحوث اللغوية المعاصرة التي لها علاقة بلغة الشعر بحث ا . ا ريتشاردز الذي طبعه بالاشتراك مع زميله عالم النفس اوجدين وقد قسم الكاتبان اللغة الى لغة رمزية ولغة انفعالية بدلا من التقسيم المألوف الى نثر وشعر(٢) ومن الطبيعي أن تكون اللغة الانفعالية هي لغة الشعر لأن الاستخدام العلمي للغة لا يهتم مطلقا بالانفعال وبما يخلفه الكلام في الناس من آثار فالاستعمال الرمزي للكلام هو تقرير القضايا في حين أن الاستعمال الانفعالي هو استعمال الكلمات للتعبير عن أحاسيس(٣) .

وتلي بحوث ريتشاردز واوجدين في الأهمية بحوث مكاروفسكي أحد أعضاء حلقة براغ اللغوية الذين ساروا على التمييز بين اللغة الشعرية واللغة القياسية ويرى مكاروفسكي أن اللغة الشعرية تحطم معايير اللغة القياسية بقصد البحث عن جماليات الصياغة «ان هذا التحطيم أو الانحراف الذي تقوم به اللغة الشعرية ليس الا انحرافا جماليا مقصودا(٤) .

وبقي مفهوم سمو اللغة الشعرية واختلافها عن لغة الحياة ضاربا جذوره

---

(١) المصدر السابق .

(٢) Richards the meaning of meaning p.235

(٣) Richards the meaning of meaning p.149

(٤) Mukarovsky janstandard Language and potic language in Linguistics and Literary Style Ed. by Donald C.free man p.42.

حتى عند أكبر فلاسفة القرن واكثرهم شاعرية وهو هيغل الذي يقدم للشعراء النصيحة التالية : «يتوجب على الشعر في طريقته في التعبير عن نفسه ان يتحاشى ليس فقط ما من شأنه أن يعيدنا الى اليومي والى ابتذال النثر بل كذلك لهجة الوعظ الديني والنظر العلمي وطريقتهما ـ عليه في المقام الأول أن يتجنب التقسيمات الواضحة والعلاقات التي تقيمها ملكة الفهم ومقولات الفكر[1] .

اما الشعراء فقد كانوا يعتقدون وسط هذه المعمعة من الأقوال المتضاربة والتنظيرات بأن الشعر هو لغة داخل اللغة كما يقول بول فاليري[2] وأكثرهم يقتربون من هذا الفهم بشكل أو باخر . وقد ضرب شعراء القرامطة بكل هذه المفاهيم عرض الحائط فجعلوا لغة شعرهم هي لغة الحياة اليومية دون أن يعني ذلك السقوط في الابتذال النثري للغة .

ودراسة قصائد أي منهم كابن لنكك تكشف عن أن فهمهم للغة الشعرية يختلف عن فهم غيرهم ، ولبساطة اللغة في الشعر القرمطي علاقة بالتوصيل فما قيمة شعر يكتب ولا تفهمه الا النخبة .

ثم من هي هذه النخبة من العاطلين عن العمل والمتحذلقين ، إنها ولا شك تستطيع ممارسة الاستمناء الشعري بالوقت المتاح لها والتفرغ لكن الشعر هاجس إبداعي قبل أن يكون لعبة لغوية .

لقد ثار القرامطة على النخبة اجتماعيا وكان يجب أن يكملوا الثورة عليها لغويا لتحقيق الانسجام في البنية القرمطية على مستوى الفكر والممارسة فالألفاظ لها علاقة بشخصية الناس وأفكارهم كما يقول الجرجاني : «وانت تجد ذلك في أهل عصرك وأبناء زمانك وترى الجافي الجلف منهم كز الألفاظ معقد الكلام وعر

---

(١) هيغل ـ فن الشعر ـ جـ ١ ص ٦٩ .
(٢) عز الدين اسماعيل ـ الأدب وفنونه ص ١٣٠ .

الخطاب حتى انك ربما وجدت ألفاظه في صورته ونغمته وفي جرسه ولهجته [1] ولم يكن هذا الاتجاه غريبا منذ القرن الثاني الهجري لأن الناس ، برغم تعقيدات النقاد ، تنبهوا الى أن لغة الشعر يجب أن تشاكل لغة الحياة لتستطيع التعبير عن قيمتها وعظمتها وما فيها من لمسات انسانية ثرة [2].

ويروي صاحب الأغاني قصة طريفة عن طالب علم أشبع ضرباً ، لانه استخدم في بعض شعره لغة تختلف عن لغة الحياة .

وملخص القصة أن مجموعة من طلاب العلم كانوا يقصدون المبرد ، وكان بينهم فتى حسن الهيئة ، فأحبته جارية ممن يسكن بالجوار ، وأرسلت اليه رقعة مختومة بالعنبر ، فقرأها ثم كتب الجواب ورماه الى الجارية . . ويكمل الاصبهاني القصة على طريقته «فلم يلبثوا ان خرج خادم من الدار ، وصفع الفتى بقوة ، حتى خلصوه من يده ، فلما تباعدوا ، وسألوه عن الرقعة فاذا فيها مكتوب :

كفى حزناً أنا جميعاً ببلدة كلانا بها ثاو ولا نتكلم

فقالوا هذا ابتداء ظريف فبأي شيء أجبت .

قال : كتبت في الجواب

أراعك بالخابور نوق وأجمال

فقالوا له : ما وفاك حقك ، ثم تناولوه فصفعوه حتى لم يدر أي طريق يأخذ[3]

ونستطيع أن نستنتج أن الذوق الشعبي كان أميل الى طريقة القرامطة في التعبير والتبسيط اللغوي وكانت هناك أصوات نقدية خافتة تشجع هذا التوجه كالمرزباني الذي كان يكرر بأن من عيوب الشعر استعمال ما ليس بمستعمل [4]

(١) الجرجاني ـ الوساطة ص ٢١ .
(٢) انظر في ذلك الباب الثالث من كتاب الدكتور محمد مصطفى هدارة «اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري» .
(٣) الأصبهاني الأغاني جـ ٧ ص١١٠ .
(٤) ـ المرزباني ـ الموشح ـ ص ٣٥٤ .

والقارىء لشعر القرامطة لا يجد نفسه مضطراً لاستعمال القاموس حتى لو كان من متوسطي الثقافة ، فكل الألفاظ سهلة ميسورة قريبة القرائن ، يستثنى من ذلك استخدام بعض الألفاظ الدخيلة من الفارسية التي قد نجدها عند ابن لنكك[1] :

وذاوذا قد لج في انتفاش شهدانج بسدد في حشحاش

ومن العيوب في لغة هذا الشاعر انه يستخدم بعض الألفاظ القبيحة نفسيا كضرط وفسا وخرى وما الى ذلك من ألفاظ لا يمكن أن تضاف الى القاموس الشعري لأنها غير شعرية بالأصل ولأن العرف لا يقبلها في الحديث العادي فما بالك بالشعر ومن استعمالاته في هذا المجال[2] :

وإنَّ زمـانـاً أنـتـم رؤسـاؤُهُ لَأهلٌ لأن يُخْرَى عليهِ وَيضرطا

وله أيضاً[3] :

فَسـا على قـومٍ فقـالـوا لـهُ إنْ لَمْ تَقم مِنْ بَيْننـا قُمْنـا

والى جانب البساطة والسهولة في الألفاظ والاقتراب من العادي والمألوف في الحياة اليومية تميزت لغة الشعر القرمطي بتكثيف الرمز وهذا ما نجده شائعا في شعر الحلاج حيث تكفي اللفظة أو العبارة الواحدة عنده أحياناً للايحاء بالعديد من المدلولات ولتكثيف المعاني حتى يمكن أن يطلق على بعض القصائد عنده تعبير اللغة العلمية لشدة ما فيها من تكثيف[4] :

لِلْعلْمِ أَهْـل ولـلإيمـانِ تَـرْتيبُ ولـلعلومِ وأهْـليهـا تَـجـاريـبُ
والعلمَ عِلمان مَطْبوعٌ وَمكْتَسب والبحرُ بحرانِ مَركوبٌ ومَرْهوبُ

---

(١) الثعالبي ـ يتيمة الدهر ـ جـ ٢ ص٣٥١ .
(٢) المصدر السابق ـ ص ٣٥٠ .
(٣) المصدر السابق ـ جـ ٢ ص ٣٦٤ .
(٤) الحسين بن منصور الحلاج ـ الديوان ـ ص ٢٢ .

لكن حتى هذا الشاعر الذي يكثف الرموز والعبارات لا يمكن أن نصفه بالاقتصاد اللغوي فهو يحشو أحياناً لاكمال البيت(١) .

ترى المحبينَ صَرعى في ديارِهِم كفتيةِ الكَهْفِ لا يدرونَ كم لبثوا

لا يدرون كم لبثوا لا ضرورة لغوية لها في هذا البيت فالاشارة الى فتية أهل الكهف تفي بهذا الغرض لكن لا بد للبيت أن يكتمل وهذا ما يحصل لأقدر الشعراء فالقصيدة لا يمكن أن تكون كلها شعرا ولا ينبغي لها فلا بد من الحشو أحياناً رغم حقيقة بيتر المعروفة «يخشى الفنان الحشو كما يخشى العداء انتفاخ عضلاته»(٢) .

ويستعمل الحلاج أحياناً الأمثال السائدة بتوفيق قلما يتيسر لغيره اذ استثنينا المتنبي . ومن جميل توفيقه في استعمال الأمثال قصيدة العاشق البحري(٣) :

ما زِلْتُ أخطو في بحارِ الهوى يَرْفعني الموجُ وأنحطُّ
فتارةً يَرفَعني موجهاً وتارةً أهوى وأنغطُّ
حتى إذا صيّرني في الهوى إلى مكان مالَهُ شطُّ
ناديتُ يا مَنْ لمْ أبُح باسمه ولَمْ أخُنْه في الهوى قط
تقيكَ نَفْسي السوءَ مِنْ حاكمٍ ما كان هذا بيننا الشَرْطُ

ومن شعراء القرامطة الذين يمتلكون قدرة ايحائية بارزة الخبزارزي في بعض شعره لكن يعاب عليه اكثاره من ذكر الأماكن على نحو يذكر بالواقفين على الأطلال(٤) .

ولا تعشقن ابنَ الربيع فإنّه عندَ التَجرُّد آيةُ الآيساتِ
وجه كعباد ان ليسَ وراءَهُ لِمُحبه شيءٌ سوى الخَشباتِ

---

(١) الحسين بن منصور الحلاج ـ الديوان ـ ص ٢٧ .

(٢) Pater Essay on style p. 19.

(٣) الحسين بن منصور الحلاج ـ الديوان ص ٤٣ .

(٤) الثعالبي ـ يتيمة الدهر ـ جـ ٢ ص ٣٦٧ .

وأكثر ألفاظ القرامطة في شعرهم ألفاظ ملساء مصقولة مشذبة غير وعرة ولا صماء . والعامي في شعرهم قليل لا نجد منه الا ألفاظا متفرقة عند ابن لنكك في هجائه للمتنبي وابي رياش اللغوي ، وكان استخدام العامية في الهجاء شائعاً في ذلك العصر لسهولة تداوله وشيوعه .

التجربة الشعرية

كان الرسام «ديجا» صديقا للشاعر الفرنسي مالارميه وكان يريد أن يكتب الشعر وله في ذلك عدة محاولات في تكوين القصائد لأن الشعر كان اهتمامه الثاني بعد التصوير .

وذات يوم دخل ديجا على مالارميه وقال : ما أشق وأصعب مهمتك ، انني لا أستطيع أن أعبر شعرياً عما يضطرب في عقلي من أفكار مع أن هناك الكثير منها فأجابه مالارميه قائلا : الشعر يا ديجا العزيز لا يصنع من الأفكار[1] هل الشعر اذن يصنع من الألفاظ . . قد يكون الأمر كذلك ، لكن كبار اللغويين شعراء من الدرجة التاسعة فلا بد والحالة هذه أن يكون هناك مزيج من الأفكار والألفاظ والعواطف والمواهب والتجارب الشخصية والارث الثقافي الذي يمكن الشاعر من كتابة القصيدة وهذا المزيج يطلق عليه عادة اسم التجربة الشعرية التي تختلف من شاعر الى آخر ومن مجتمع الى نقيضه ، ولا يمكن تتبع التجربة الشعرية بدقة في نتاج الشعراء دون معرفة حقيقية بالشاعر وظروفه الاجتماعية وتكوينه السياسي والثقافي والعقدي فالرجل هو الأسلوب كما يقال . وقد بقيت هذه القضية في نطاق البحوث الانشائية والتهويمات الى أن هبط بهـا أ. أريتشاردز الى الأرض حين استنكر إضاعة الوقت في بحث المعاني الكلية للفن والتجربة الفنية ، وشبه من يفعل ذلك من النقاد بالفارغين الذين لا هدف لهم الا إضاعة الوقت . فالناقد الذي ينتهج ذلك السبيل «احتمال نجاحه أقل من احتمال نجاح رجل أعمى

---

(١) Paul valery and Abstract Thought
Essaya on languege and literature p.83.

يتصيد قطا أسود لا وجود له في غرفة مظلمة»[1] ـ وكانت الضربة القاسية التي وجهها هذا الناقد الى التجربة الشعرية تشبيهه لتأثير القصيدة بارتداء الملابس الصباحية مع كل ما في هذا التشبيه من قسوة تنزل بها الى مستوى العادي والمألوف من أمور الحياة المكررة «اننا حينما نتأمل لوحة فنية أو نقرأ قصيدة من الشعر أو نستمع الى قطعة موسيقية لا نصنع شيئا يختلف كل الاختلاف عما نصنعه حينما نذهب الى معرض للصور أو حينما نرتدي ملابسنا في الصباح[2] .

اذن فلا بد والحالة هذه أن نتعامل مع التجربة الشعرية ونتاجها بعيدا عن هالة الشعر المقدسة التي أنتجت كل التهويمات النقدية السابقة على ريتشاردز وبهذا التحليل الذي ينضم الى محاولات أخرى كان ريتشاردز ينتقد عمليا كل النظريات التي تفصل فصلاً جوهريا بين تجارب الفن وتجارب الحياة الأخرى ، فتضيق من تجارب الفن دون مبرر ، وهو مصيب بذلك بلا شك ، فأولئك الذين يعدون الفنون مصدر فردوس خصوصي ينعم به الجماليون وحدهم هم في الواقع يقفون دون التطور الفني ودون دراسةقيمة الشعر .

ولقد فطن بعض النقاد العرب القدامى الى أن تقديس بعض التجارب والأسماء يعطل فهم الشعر ويغطي نواقصه ، ومع تعاقب الأيام يزداد تراكم الغبار المقدس الذي يغطي قيمة تلك التجارب ، ويحول دون النفاذ الى جوهرها . يقول الجرجاني «ولولا أن أهل الجاهلية جدوا بالتقدم واعتقد الناس فيهم أنهم القدوة والاعلام والحجة لوجدت كثيرا من أشعارهم معيبة ومسترذلة ومردودة ومنفية ، لكن هذا الظن الجميل والاعتقاد الحسن ستر عليهم ونفى الظن عنهم فذهبت الخواطر في الذب عنهم في كل مذهب وقامت في الاحتجاج لهم كل مقام[3] .

والاضافة القيمة التي يقدمها هذا الناقد لدراسة التجربة الشعرية هي حديثه عن تأثير بيئة الشاعر وطبعه على رقة الشعر وجفائه فالبادية تخشن الشعر

---

(١) ا . ا ريتشاردز ـ مبادىء النقد الأدبي ـ ص٢٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٤ .

(٣) الجرجاني ـ الوساطة ـ ص ١٢ .

والحاضرة ترققه ومن هنا كان شعر عدي وهو جاهلي أسلس من شعر الفرزدق ورجز رؤبة وهما آهلان[1] .

ومع الاعتراف بقيمة هذا الرأي الا أنه لا يكفي وحده لتمييز التجربة الشعرية لأن التجربة تتكون أساسا من ذات قلقة لها علاقات بتاريخها ومكانها ومجتمعها وعقائده ونظمه وسياساته ، فلا بد لكي تكتمل الصورة النقدية أن نبحث عن جوهر التجربة الشعرية من منظار علم الاجتماع وعلم النفس ، رغم التعريف الساخر والبارع الذي يقدمه جول رومان للأخير «ان كل ما أمكن لعلم النفس أن يفعله حتى الان هو أنه عبر بلغة غامضة معقدة عما نعرفه جميعا معرفة مباشرة واضحة وبدون معونته»[2] كما يجب أن لا نهمل الجانب الشخصي من سيرة الشاعر وتأثير ذلك على أدبه مع أن ذلك يؤذي شعور البنيويين الى حد كبير .

ان استعراض قصائد شاعر كبير كالحلاج مجال خصب لدراسة كل هذه العلاقات مجتمعة فالمسيرة التي قطعها الحسين بن منصور من الثورة بحمل السلاح مباشرة الى مرحلة التنظير للثورة من داخل جدران السجن تجربة جديرة بالمتابعة .

وكان هذا الشاعر يختلف مع دعاة التطهيروحملة الراية الأخلاقية كما كان يختلف أيضا مع الذين ينظرون الى الشعر كوسيلة ترفيهية .

وتعتبر القصائد التي تصح نسبتها اليه عن ذلك القلق العظيم المعرفي والاجتماعي ولنا أن نزعم أن غنى شخصيته وتجربته جعل شعره يمتلك العدوى التي يتحدث عنها تولستوي ويعني بها قوة التأثير على الآخرين ونقلهم من مرحلة التأمل الى مرحلة الفعل ولا يحصل ذلك الا اذا كان الفنان صادق التجربة وصادقاً في التعبير عنها ، عندها فقط يصبح قادراً على نقل تلك العدوى التي هي معيار كبير من معايير قياس قيمة الفن «وليست العدوى دليلا أكيداً على الفن فحسب بل ان درجة العدوى هي المعيار الوحيد الذي نقيس به قيمة الفن »[3] .

---

(١) المصدر السابق ـ ص ٢١ .

(٢) Jules Romains Eyeless sight p. 22.

(٣) ا . ا ريتشاردز ـ مبادىء النقد الأدبي ـ ص ٢٤٦ .

وليس من المغالاة القول بأن معظم شعر الحلاج على هذه الدرجة من العدوى الجميلة ولنأخذ هذين البيتين على سبيل المثال وهما من غزله الحسي[1] .

إذا ذكرْتُكِ كـادَ الشوقُ يَقْتلني   وَغفْلتي عَنْك أحـزانٌ وأوجـاعُ
وصـارَ كلي قلوباً فيـكِ واعيةً   للسقم فيــه ولـلآلام إسْــراعُ

ولعلنا لا نخطىء اذا قلنا أنهما يفدان الى القلب مباشرة لأنهما صادران عن قلب حقيقي معذب اكتوى وعانى وصبر واستطاع أن ينقل كل تلك المعاناة بتكثيف شديد ، لأن نسبة الصدق في تجربته أعلى من نسبتها في غزل شعراء آخرين . ذلك أن الحلاج قد حسم ذلك التناقض داخل شخصيته فكان عاشقاً حقيقياً وزاهدا حقيقيا ، وهب عمره للفكرة التي سيطرت عليه منذ مطلع شبابه وهي تغيير الهياكل السياسية للمجتمع في سبيل تحقيق العدل الاجتماعي لأفراده .

وعشق الحلاج الشخصي هو جزء من عشقه العام فهو بالأساس محب كبير للبشرية قبل أن يكون عاشقا لواحدة أو أكثر من النساء . وقد التقى معه عند هذا المحور العشقي للناس والحياة كل الشعراء القرامطة فكانوا عشاقا عظماء ، ونسيبهم الباقي في المذكر والمؤنث دليل قوة ذلك الجانب الوجداني في شخصياتهم الذي انعكس على تجاربهم في القول والفعل .

لقد كانوا جميعاً بلا استثناء ضد النظرة الاجتماعية المتزمتة الى الحب وهذا ما أقلق فلاسفة الفضيلة في المرحلة اللاحقة فقد كان الفارابي يرفض أن يغذي الشعر القوي الشهوانية[2] وكان ابن رشد على تحرره يعد النسيب حثا على الفسوق[3] لكن شعراء القرامطة كانوا غير معنيين بهذه النظرة الضيقة الى العواطف الانسانية فلم يكبتوا دوافعهم ، بل تمتعوا بالحياة طولا وعرضا، وظهر الأيروس

(١) الحسين بن منصور الحلاج .
(٢) ألفت كمال الروبي ـ نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ـ ص ١٤٠ .
(٣) المرجع السابق ص ١٤٥ .

العشقي في نتاجهم بصورة أوضح مما ظهر عند شعراء النفاق الاجتماعي الذين كان فنهم تعبيرا عن غرائزهم المكبوتة كما يقول فرويد .

وميزة الشعر القرمطي العظيمة هي أنه يستطيع أن ينقل احساس قائليه بيسر وسهولة وهذه هي حقيقة الفن العظيم النابع من الذوات العظيمة كما يؤكد روجرفراي[1] لا يزال من اللازم أن يقلع الناس عن اعتقادهم بأن الفن ليس تسجيلا لجمال ذي وجود خارجي ومستقل ، وأن يدركوا أنه تعبير عن انفعال أحسن بـه الفنان ووصله الى الرائي» .

وبرغم هذه القدرة على الانفعال ونقله لا نستطيع أن نزعم أن تجربة الشاعر القرمطي بلغت حد الكمال فالمجتمع القمعي المسيطر كان يتحكم بالشاعر القرمطي وغيره ويحرمه من ممارسة حريته الفردية والاجتماعية بفعل الضغوط الدينية والسياسية ،ومن هنا كثر التعبير عن الذات بأسلوب غير مباشر بخلع صفاتها على العالم المحيط والحديث عنه كصدى لتلك الذات المقموعة كما يقول هيغل[2]«فالذات المحرومة من الحرية الداخلية لا يسعها بالفعل الافصاح عن ذاتها من جهة اولى الا بواسطة مشابهة ومماهاة مع ما ليس منها ومع ما هو خارجي بالنسبة اليها «ومن الأشياء الجديرة بالملاحظة عند شعراء القرامطة هي قيادة الدعوة الى واقعيـة التجربة الشعرية بمعنى أن يشتق الشاعر موضوعات شعره من تجاربه الخاصة في حياته وبيئته الاجتماعية ـ لذا لا نجد مقدمات طللية عند القرامطة ، ولا نجد القصيدة المتعددة الأغراض ، كما لا نلمح ذلك النوع المترف من الشعر الذي تربى على موائد الملوك وفي قصورهم ، فالشاعرالقرمطيفقير المنشأ ، وغالبا ابن طبقة اجتماعية مسحوقة ، لذا فان مادة شعره هي حياة الناس الذين يعيش بينهم وليس حياة ناس القصور .

وينسحب هذا التعميم على من كان في موقع السلطة من القرامطة فالحسن الأعصم الذي كان حاكما وقائدا تاريخيا لا نرى في شعره ما نراه في شعر ابن المعتز من تكلف لفظي وايغال في تصوير الترف ومجالس اللهو وغير ذلك مما ساد في

---

(١) Roger fry vision and Design p. 149.

(٢) هيغل ـ فن الشعر جـ ٢ ص ٢٧٧ .

شعره وشعر غيره من شعراء القصور .

لقد فرض التحدي الفني على الشاعر القرمطي أن يصيغ تجربته بأبسط أسلوب ممكن ، كما فرض عليه التحدي الاجتماعي أن يزرع بذور الثورة فيما يتناوله من موضوعات وعلى هذه القاعدةتمت استثارة الحب كمفهوم ، وتم اسقاط الكوابح الاجتماعية التي تمنع التصريح بذلك كما تمنع التغزل بالجنس نفسه .

صحيح أن الشعراء منذ عصر ابي نواس اقتحموا هذه المجالات وجعلوها موطن ثورة ، وكان لشعراء القرامطة شرف اكمال هذه المهمة الفنية والاجتماعية . ونلمح في تجربة الشاعر القرمطي احساسه بالجسد كقيمةعظيمة ، وهذا امتداد لمذهب السمنية الذي يعتقد أصحابه أن المعرفة لا تحصل الا عن طريق الحواس . وهي فكرة أخذها المعتزلة عن المذاهب الهندية ، وأخذها القرامطة لاحقاً عن المعتزلة يقول النظام[1] : «ان سبيل كون الروح في البدن آفة عليه ـ الروح ـ وباعث له على الاختيار ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار وكان النظام يعتقد أن الكائن الوحيد في الكون كله الذي يملك القدرة على الاختيار هو الانسان لأنه يملك جسدا يحس به ، وتتصارع فيه القيم ، أما سائر الموجودات فتسير بالتولد والاضطرار أي بقانون الحتمية الطبيعية وقد كان لفلسفة الجسد في تجربة الشاعر القرمطي ظهور كبير نراه في تجربة الخبزأرزي الذي صرف همه ومعظم شعره الى التغزل بالجسد الانساني ، وكان أميا كما نعرف عنه ، لذا صدرت كل أشعاره عن معرفة حسية وتجربة جسدية غنية وليس عن نظام معرفي أو ثقافي .

وعلى هذا النحو وغيره انهمك شعراء القرامطة في التعبير عن تجاربهم بصدق وإخلاص في حدود اعتقادهم .



(١) غالب هلسا ـ العالم مادة وحركة ـ ص ١٨٦ .

الجزء الثالث

النثر القرمطي

الفصل الأول : كتاب القرامطة وكتبهم .

الفصل الثاني : موضوعات النثر القرمطي .

الفصل الثالث : خصائص النثر القرمطي .

الفصل الأول

كتاب القرامطة وكتبهم

إذا كانت أخبار شعراء القرن الثالث والرابع «الحقبة القرمطية» تزخر بأخبار الهبات والأعطيات والخلع السنية فان أخبار كتاب تلك الفترة تفيض بأخبار الفقر والانتحار والموت جوعا وذم تلك الحقبة التي لم تقدر الكاتب حق قدره .

وتعكس أبيات أبي هلال العسكري ، الذي اضطر للجلوس في سوق التجار وتعاطي أخس أنواع البضائع ، محنة فريق من كتاب ذلك العصر الذين لم يشاؤوا أن يريقوا ماء وجههم على أعتاب ذوي النفوذ[1]

جلوسيَ في سوقٍ أبيعُ وأشترى   دليـلٌ على أَنَّ الأَنـامَ قـرودُ
ولا خيرَ في قوْمٍ يُذلُّ كِرامُهمْ   وَيَعـظُمُ فِيهم نـذلهم ويَسـودُ

ويسوق لنا أبو حيان التوحيدي القصة التالية التي تشرح حال أدباء ذلك الزمان وتغني عن أي تعليق : «شاهدنا في هذه الأيام شيخاً من أهل العلم ساءت

(١) زكي مبارك ـ النثر الفني في القرن الرابع جـ ٢ ص ٩٦ .

حاله وضاق رزقه واشتد نفور الناس منه ومقت معارفه له ، فلما توالى عليه ذلك ، دخل يوما منزله ومد حبلا الى سقف البيت واختنق به فلما عرفنا حاله جزعنا وتوجعنا وتناقلنا حديثه وتصرفنا فيه كل متصرف[1] ولماذا نسير بعيدا خلف هذا الأديب المنتحر المجهول فأبو حيان نفسه أحرق كتبه في آخر أيام حياته ، حنقاً وغيظاً من سوء معاملة الناس لكتاب ذلك الزمان ، ولم ينس قبل الاقدام على فعلته تلك أن يسلق الدهر وناسه بسياط من لهب الألفاظ التي تحمل في طياتها ألماً دفيناً لا يزال يحتفظ بحرارته الى أيامنا هذه ، بحيث يحس كل من يقرأ تلك المقطوعة بالرثاء العظيم لأصحاب القلم الذين عاشوا في تلك الحقبة : «وكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة فما صح لي من أحدهم وداد ، ولا ظهر لي من انسان منهم حفاظ ، ولقد اضطررت بينهم بعد العشرة والمعرفة في أوقات كثيرة الى أكل الخضر في الصحراء ، والى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة أو الى بيع الدين والمروءة والى تعاطي الرياء بالسمعة والنفاق ، والى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم ويطرح في قلب صاحبه الألم[2]. واذا كان هذا الحجم من الاضطهاد والاهمال قد وقع على كتاب كتموا حقيقة هويتهم السياسية والفكرية ، فما بالك بكتاب القرامطة والمتعاطفين معهم الذين كانوا بلا شك موضع اضطهاد لم يسبق له مثيل .

ويخبرنا المؤرخون أن الوراقين في بغداد قد جمعوا في مناسبتين : في الأولى أقسموا الايمان المغلظة على عدم بيع كتب الحلاج والتعاطي بها ، وفي الثانية أقسموا على الامتناع عن نسخ كتب الشلمغاني وأتباعه . وكانوا قد أحضروا على عجل في عهد المعتضد وحلفوا بعدم نسخ كتب الفلسفة والتعاطي بها[3] وكل ما كان معروفا من كتب الفلسفة ودفاترها آنذاك كتب عبدان وبعض دفاترالكندي وابن الراوندي وقد كسدت مهنة الوراقة في بغداد اثر هذا التعميم والالتزام .

---

(١) أحمد أمين ـ ظهر الاسلام جـ١ ص ١١٩ .
(٢) ـ زكي مبارك ـ النثر الفني في القرن الرابع جـ ٢ ص ١٣٦ .
(٣) العيني ـ عقد الجمان مجلد ٣ جـ ١٧ ورقة ٥٣١ (أيضا) ابن الجوزي ـ المنتظم جـ ٥ ص ١٢٢ (أيضا) ابن الأثير ـ الكامل جـ ٣ ص ١٦٣ .

وهكذا نرى أن الحلقة أحكمت حول كتاب القرامطة منذ عهد مبكر فاضطرتهم الى اللجوء الى العمل السري والتعاطي بالكتابات المرموزة «وجب علينا وصلح لنا أن نخفي ما نريد أن نكشفه ونستر ما نريد أن نوضحه بعلامات ينغلق معناها ويعتاص حلها ويعسر فتحها ، الا على من هو من أهلهاممن استجاب لهم ورغب في صحبتهم ، ورأينا أن نكتب ما نريد أن لا يشرك اخواننافي الوقوف عليهم غيرهم ولا يصل على ما هو به الا هم ، بحروف ركبناها ، وكلمات نظمناها ، وجعلناها مقدمة وترجمة اذا وقفت عليها وبان لك معناها انفتح لك غلقها ، وبان لك معناهاوحصل بيدك مفتاحها وهذه هي صورتها فتدبرها[1] .

ومقابل هذا الصنف الشريف المضطهد من الكتاب كان هناك قطيع الكتاب المنافقين الذين يتصارعون على النفوذ والمناصب والذين يصفهم واحد منهم ، وهو بديع الزمان، بالحقد وضيق الصدر والتكالب على جمع المال ونسيان ماضيهم المثقل بالعذابات «تنسيهم أيام اللدونة أوقات الخشونة وأزمات العذوبة ساعات الصعوبة[2] ، وفي رسالة شهيرة لابي نصر بن المرزبان يكشف بديع الزمان جانبا خطيرا من جوانب صراع الكتاب في ذلك الزمان ، وجشعهم ونقص مروءتهم ، «مااتسعت دورهم الا ضاقت صدورهم ولا أوقدت نارهم الا انطفأ نورهم ولا زاد مالهم الا نقص معروفهم ولا ورمت أكياسهم الا ورمت أنوفهم ، ولا صلحت أحوالهم الا فسدت أعمالهم ولا فاض جاههم الا غاصت مياههم ولا لانت برودهم الا صلبت خدودهم[3] .

ولا نستطيع أن نزعم أن صراع الكتاب والأدباء هو وليد القرن الرابع ، فقد كان ذلك الصراع موجودا منذ صدر الدولة الأموية أو لولا وجوده لما كتب عبد الحميد بن يحيى رسالته الشهيرة التي يدعو بها الكتاب الى التعاون ونبذ الأحقاد .

وبعيدا عن علاقة الكتابة بالسلطة والسياسة يجب أن نضع في الاعتبار حين

---

(١) الرسالة الجامعية ج ١ ص ٦٨٨ .
(٢) رسائل بديع الزمان الهمذاني ص ١٤٥ .
(٣) المصدر السابق .

ننظر الى كتاب ذلك الزمان مدى الصعوبة التي كانوا يلاقونها في تحصيل الثقافة اللازمة لمهنتهم فالزجاج المسكين كان يدفع للمبرد درهما واحدا في اليوم لقاء تعلمه النحو ولنا أن نتصور ضخامة المبلغ اذا علمنا أن أجر الزجاج اليومي من مهنته كان درهما ودانقين[1] .

ولم يكن النحو من العلوم التي يدفع الناس الأجور العالية للحصول عليها فحسب رأى الجاحظ أن معلم النحو يقنع بالعشرين درهما في الشهر ، أما معلم البلاغة فلا يقنع بدون الألف[2] .

ولا يمكن الا أن نلاحظ أن الكتابة كمهنة تطورت تطورا كبيرا في ذلك العصر وأصبح للكتاب المتفرغين ما يمكن أن نطلق عليه «أرشيفا» بكل ما تعنيه هذه الكلمة الحديثة من معان[3] .

إنما الضولي شيخٌ أَعْلَمُ الناسِ خزانهْ
فإذا تَسأَلُهُ مشكِلةً طالباً مِنْهُ إبانَهْ
قالَ يا غُلمانُ هاتوا رُزْمةَ العِلم فُلانَهْ

ونشا في ذلك الوقت من يتشجع على تفضيل النثر على الشعر مع مافي ذلك من خروج على تقاليد نسب الفضائل كلها الى ديوان العرب .

والثعالبي واحد من الذين خاضوا معركة تفضيل النثر على الشعر وله في ذلك مع ابن رشيق مساجلات كثيرة «فان الكتاب وهم السنة الملوك انما يتراسلون في جباية خراج او سد ثغر أو عمارة بلاد أو اصلاح فساد ، أو تحريض على جهاد ، أو احتجاج على فئة ، او ادعاء الى ألفة ، أو نهي عن فرقة أو تهنئةبعطية ، أو تعزية في رزية أو ما شاكلها من جلائل الخطوب ومعاظم الشؤون التي يحتاجون فيها الى أن يكونوا ذوي آداب كثيرة ومعارف

(١) عبد العزيز الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي ـ ص ٢٦٠ .
(٢) ـ زكي مبارك ـ النثر الفني في القرن الرابع جـ ٢ ص ٤٩ .
(٣) تاريخ بغداد ـ الخطيب البغدادي جـ ٣ ص ٤٣٢ .

مفننه»[1] .

وكل من خاض معركة الشعر والنثر وفضل الاخير ، انما فضله لأهميته الادارية «فعليه مدار السلطان»[2] كما يقول أبو هلال . أما القلقشندي فيرى أن مادة النثر تقوم «على مصالح الامة وقوام الرعية»[3] مما لا يدع مجالا للشك أن المقصود بالكتابة عندهم كتابة دواوين الانشاء وليست الكتابة الابداعية القائمة على التجربة الذاتية الصرفة .

ومن حسن حظهم نجد كتاب القرامطة بعيدين عن الدواوين ولم ينغمسوا في هذا النوع من الادب الانشائي الغث ، ومجموعة الرسائل القليلة التي كتبها قادتهم للاتباع والخصوم ، تكشف عن ميل طبيعي الى الابتعاد عن تكلف الدواوين والترفع عن استعمال أساليب كتاب القاهرة وبغداد . وقد أتعب كتاب المعز لدين الله الفاطمي أنفسهم في صياغة رسالة مطولة مؤلفة من أكثر من عشرين صفحة الى الحسن الأعصم القرمطي ، فاكتفى بالرد عليها بجملة واحدة : «وصلنا كتابك الذي كثر تفصيله وقل تحصيله ونحن سائرون على أثره والسلام[4] .

وقبل أن نخوض في تفاصيل النثر القرمطي الذي تجلى في كتب القرامطة ورسائلهم ومحاوراتهم وقصصهم وخطبهم وموسوعاتهم الفلسفية ، يحسن أن نحدد من هم كتّاب القرامطة وما كتبهم . وكما فعلنا بشعراء القرامطة نستطيع تقسيم كتاب القرامطة الى ثلاثة أقسام :

١ ـ القرامطة الخلص .
٢ ـ المشتبه بقرمطيتهم .
٣ ـ كتاب الموسوعة الفلسفية .

---

(١) الثعالبي ـ يتيمة الدهر جـ ٣ ص ٨٧ .
(٢) أبو هلال العسكري ـ الصناعتين ـ ص ١٠٣ .
(٣) القلقشندي ـ صبح الأعشى في صناعة الانشا جـ ١ ص ٥٩ .
(٤) ابن كثير ـ البداية والنهاية مجلد ٦ جـ ١١ ص ٢٧٦ .

١ ـ القرامطة الخلص :

من الأدباء والكتاب الذين لا يمكن الشك بقرمطيتهم عبدان صهر حمدان القرمطي مؤسس الحركة وقد نسب له ابن النديم في الفهرست عدة كتب وقال عنه «وهو أكثرالجماعة كتباوتصنيفا وكل من عمل كتابا نحله إياه»[١] وبلغت كتبه من الكثرة حدا جعله يصنع لها فهرسا خاصا ـ حسب رواية ابن النديم ومن كتب عبدان استنادا الى فهرسة كتاب الرحى والدولاب ، كتاب الحدود والاسناد ، كتاب اللامع كتاب الزاهر ، كتاب الميدان[٢] .

ومن كتبه الكبار ـ ويبدو ان ابن النديم يقصد بهذه العبارة الكتب الموسوعية التي تحتوي على أكثر من موضوع ـ كتاب النيران ، كتاب الملاحم ، كتاب المقصد . وكانت كل هذه الكتب موجودة ومتداولة في أيام ابن النديم ، أما باقي ما في الفهرست من كتب «فقلما رأيناه أو عرفنا انسان انه رآه .»[٣] .

وبعد كتب عبدان ينسب صاحب الفهرست كتب البلاغات السبع «لهم» مما يوحي بان عبدان ليس مؤلفها الوحيد وهي كتاب البلاغ الأول للعامة ، كتاب البلاغ الثاني لمن هم فوق العامة قليلا ، كتاب البلاغ الثالث لمن دخل في المذهب سنة ، كتاب البلاغ الرابع لمن دخل في المذهب سنتين كتاب البلاغ الخامس لمن دخل في المذهب ثلاث سنين ، كتاب البلاغ السادس لمن دخل في المذهب أربع سنين ، كتاب البلاغ السابع وفيه نتيجة المذهب والكشف الأكبر[٤] وينكر آدم متز نسبة هذه الكتب الى عبدان ويرجح انها وضعت في القرن الرابع دون أن يشرح مسوغات هذا الترجيح الا بالرجوع الى عبارة ابن النديم السالفة الذكر[٥] . وهناك خبر عن ابن اخت عبدان الذي ثار مع القرامطة النفلية سنة ٣١٦ هـ ،

(١) ابن النديم ـ الفهرست ـ ص ٢٦٧ .
(٢) ابن النديم ـ الفهرست ـ ص ٢٦٧ .
(٣) المصدر السابق ـ ص ٢٦٨ .
(٤) المصدر السابق ـ ص ٢٦٨ .
(٥) ادم متز ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ـ جـ ٢ ص ٧٥ .

وكان يؤلف الكتب وينسبها الى خاله ، وتؤكد هذه الروايات شهرة عبدان المستفيضة كمؤلف كبير وأديب يتسابق الناس الى اقتناء كتبه والا لما نسب اليه كل هذا العدد من الكتب .

ومن كتاب القرامطة دندان الذي يسميه ابن النديم «زيدان» ويصفه بأنه «وكان هذا الرجل متفلسفا حاذقا بعلم النجوم ، وشعوبيا شديد الغيظ من دولة الاسلام وكان يدين باثبات النفس والعقل والزمان والمكان والهيولى ويرى أن للكواكب تدابير وروحانية [1] وفي كتاب عن القرامطة ظن صاحبه طه الولي أن دندان هو نفسه الداعي أبو يعقوب اسحاق بن أحمد السجستاني ، استنادا الى قول غامض للبغدادي وهو «السجزلي المعروف ببندانه[2] ولا نرى ما يسوغ هذا الاعتقاد فالسجزلي وان جاز وأن يكون هو السجستاني فان دندان لا يمكن أن يكون «بندانه» ولا يمكن أن يقع الخلط بالاسمين بهذه الطريقة . وكان دندان يتعاطى الأعمال الادارية ويكتب لأحمد بن عبد العزيز بن أبي دلف ، ولم يصل الينا شيء من كتبه على كثرتها .

ومن أدباء القرامطة الحسين بن منصور الحلاج وله كتب كثيرة ذكر منها ابن النديم كتاب طاسين الأزل ، والجوهر الأكبر ، والشجرة الزيتونية النورية ، كتاب الأحرف المحدثة والأزلية ، كتاب الظل الممدود والماء المسكوب والحياة الباقية ، كتاب حمل النور والحياة والأرواح ، كتاب الصهيون ، كتاب تفسير قل هو الله أحد ، كتاب الأبد والمأبود ، كتاب قرآن القرآن والفرقان ، كتاب خلق الانسان والبيان ، كتاب كيد الشيطان وامر السلطان ، كتاب الأصول والفروع ، كتاب سير العالم والمبعوث ، كتاب العدل والتوحيد ، كتاب السياسة والخلفاء والأمراء ، كتاب علم البقاء والغناء ، كتاب شخص الظلمات ، كتاب نور النور ، كتاب المتجليات ، كتاب الهياكل والعالم ، كتاب مدح النبي والمثل الأعلى ، كتاب الغريب الفصيح ، كتاب اليقظة وبدء الخلق ، كتاب القيامة والقيامات ، كتاب الكبر والعظمة ، كتاب الصلاة والصلوات ، كتاب خزائن الخيرات ويعرف

(١) - ابن النديم - **الفهرست** - ص ٢٦٧ .

(٢) طه الولي - **القرامطة** - ص ١٦٧ .

بالألف المقطوع والألف المألوف ، كتاب موابيد العارضين ، كتاب خلق خلائق القرآن والاعتبار ، كتاب الصدق والاخلاص ، كتاب الأمثال والأبواب ، كتاب اليقين ، كتاب التوحيد ، كتاب النجم اذا هوى ، كتاب الذاريات ذروا ، كتاب في أن الذي أنزل عليك القرآن لرادك الى معاد ، كتاب الدرة الى نصر القشورى ، كتاب السياسة الى الحسين بن حمدان ، كتاب هو هو ، كتاب كيف كان وكيف يكون ، كتاب الوجود الأول ، كتاب الكبريت الأحمر ، كتاب السمري وجوابه ، كتاب الوجود الثاني ، كتاب لا كيف ، كتاب الكيفية والحقيقة ، كتاب الكيفية بالمجاز[1] .

ومن أدباء القرامطة ابراهيم بن أبي عون صاحب الشلمغاني الذي ذكر له ابن خلكان التشبيهات والأجوبة المسكتة ووصفه بأنه صاحب التصانيف المليحة ومن أعيان الكتاب[2] .

وياقوت الحموي أحد المصنفين القلائل الذين تنبهوا الى الصلة بين الشلمغاني والحلاج فذكر «وكانت صورة الحلاج وكان له قوم يدعون انه الههم[3] الى آخر التهم المعهودة المنسوبة للقرامطة . وكان ابن ابي عون الساعد الأيمن للشلمغاني وقد أحرق معه ويضيف ياقوت الى كتب ابن ابي عون كتاب النواحي والبلدان وكتاب بيت مال السرور وكتاب الدواوين ، وكتاب الرسائل ، وأعاد ذكر الكتابين اللذين ذكرهما ابن خلكان وهما الجوابات المسكتة وكتاب التشبيهات[4] ويقع الخلط في سيرة ابن أبي عون فينسب مرة الى الحلاج وأخرى الى الشلمغاني ، وينقل ياقوت الرواية التالية عن المرزباني «وكان أبو عون ـ ممن آمن بالحلاج وآمن بربوبيته واخذ مع من أخذ من أصحاب الحلاج وقتل شر قتلة كذا قال الحلاج» ثم يصحح ياقوت الرواية قائلا «انما هو ابن ابي العزاقر وان كانت

---

(١). ابن النديم ـ الفهرست ـ ص ٢ ٢٧ .
(٢) ـ ابن خلكان ـ وفيات الاعيان جـ ١ ص ٢١٤ .
(٣) ـ ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء جـ ١ ص ٢٣٥ .
(٤) ـ المصدر السابق ـ ص ٢٣٧ .

علتهما واحدة»[1] ويحتفظ ياقوت برسالة هامة تفسر مذهب الشلمغاني أرسلها الخليفة الراضي الى أبي الحسين نصر بن أحمد الساماني والي خراسان بقتل العزاقرى لخصت ما يتعلق بابن ابي عون وكتبه ومذهبه مما لا يدع مجالا للشك بقرمطية حركة الشلمغاني[2] أما الشلمغاني نفسه فلا ينسب له ياقوت الا كتابا اسمه الحاسة السادسة وهو كما يتضح من رسالة الراضي كتاب خاص بالاباحة . . «ويذكرون ان من نعم الله على العبد أن يجمع له اللذتين وأنهم لا يتناكحون بتزويج على السنة ، ولا بحال تأول ولا رخصة ، ويبيحون الفروج ويقولون أن محمدا عليه السلام بعث الى كبراء قريش وجبابرة العرب وقلوبهم قاسية ونفوسهم أبية ، فكان من الحكمة ما طالبهم به من السجود وان من الحكمة أن يمتحن الناس في إباحة فروج حرمهم وان لا شيء عندهم في ملامسة الرجل نساء ذوي رحمه وحرم صديقه وأبيه بعد أن يكون على مذهبه . ولا ينكرون أن يطلب أحدهم من صاحبه حرمته ويردها اليه فيبعث بها طيبة نفسه ، وانه لا بد للفاضل منهم أن ينكح المفضول ليولج النور فيه ، وابن أبي العزاقر له في هذه الخصلة كتاب سماه الحاسة السادسة وقال انه متى أبى ذلك اب قلب في الكون الذي يجيء بعد هذا امرأة[3]. ويلحق باين أبي عون وابن أبي العزاقر أبو الثيل البرجمي الشاعر والكاتب وكان صديقا لابن أبي عون وهو القائل فيه مداعبا[4]:

لَيسَ على خَبز أمرىء ضيعةٌ ... أكلُهُ عصم أبو شِبْلِ
كَمْ قدر ما تأكُلَهُ كفهُ ... الى فم من سنِّهِ عُطْلِ

ولم يتبرع أحد المصنفين بحفظ أسماء كتب أبي الشبل فضاعت فيما ضاع من تراث القرامطة ومن كتاب القرامطة أبو عبد الله بن أحمد النسفي البردعي أو النخشبي يرد أحياناً وهو الذي خلف الحسين بن علي المروزي في الدعوة القرمطية في بلاد

---

(١) المصدر السابق - ص ٢٣٨ .
(٢) المصدر السابق - ص ٢٣٩ .
(٣) المصدر السابق - ص ٢٤٧ .
(٤) ياقوت الحموي - معجم الأدباء جـ ١ ص ٢٣٧ .

ما وراء النهر واستغوى نصر بن أحمد الساماني[1] وله من الكتب كتاب أصول الشرائع والدعوة المنجية وكتاب المحصول الذي وصل بعضه عن طريق كتاب الرياض للداعي الاسماعيلي حميد الدين الكرماني .

وللنسفي كتاب عنوان الدين ، ذكره نظام الملك في سياسة تامة وله كتاب آخر اسمه كون العالم «وهو في علم الفلك من خلال الفكر القرمطي وذكره ايفانوف في دليل الاداب الاسماعيلية»[2] . ولا بد أن نلاحظ هنا أن الاسماعيليين قديما وحديثا سطوا على تراث القرامطة ونسبوه لأنفسهم مستغلين التشابه في عقائد الحركتين . ويظهر هذا السطو واضحا في نسبة النسفي النخشبي وأبي يعقوب السجستاني الى الاسماعيلية مع أن الكاتبين الكبيرين كانا يعملان لخدمة حركة قرمطية واضحة المعالم ، وقد كانت كتبهما هي الأساس الذي بنى عليه الاسماعيليون المتأخرون شرحهم لعقيدتهم ولم يكن من الممكن وقف عملية السطو التاريخية تلك لأن قوة القرامطة العسكرية كانت قد زالت في أواخر القرن الرابع مقابل تعاظم واضح في قوة الدولة الفاطمية . وفي أمثال تلك الظروف يسهل على الطرف المنتصر نسبة كل فضائل المهزوم اليه ، وهكذا وجدت الخلافة الاسماعيلية الفاطمية تراثها الفكري جاهزا عند القرامطة فاستعادته أو لنقل سطت عليه ، وأجرت عليه بعض التعديلات وكان من الواضح أن ما لا يتفق مع سياسة الدولة من قبائح تنفر منها العامة كان ينسب الى القرامطة ـ كخلع الحجر الأسود وقطع طريق الحجاج ـ أما الصالح والجيد فينسب للاسماعيليين آنذاك . ونجد تفسير ذلك في خطط المقريزي الذي زعم أن جماعة من فلول القرامطة الذين هزمهم صمصام الدولة البويهي سنة ٣٧٥ جاؤوا الى مصر وتولوا شؤون دار الحكمة ـ يستعمل المقريزي لفظة تسللوا ـ التي أسسها الحاكم ٣٩٥ هـ فدسوا في تعاليم الاسماعيلية الأولى ما لا يتفق والتعاليم الاسلامية ، لذا «يقال ان أصل دعوة الاسماعيلية مأخوذ من القرامطة ونسبوا من أجلها الى الالحاد[3] ولا

---

(١). طه الولي ـ القرامطة ـ ص ١٦٦ .

(٢)ـ المرجع السابق ـ ص ١٦٧ .

(٣)ـ المقريزي ـ الخطط والاثار ص ٢٢٣ ـ ٢٣٤ .

يجب أن ننساق مع هذا التفسير الساذج للمقريزي لنعتقد بأن الفكر الاسماعيلي لم يكن يسطو جهرا على الفكر القرمطي مكتفيا بوجود هذه الفلول القرمطية بدار الحكمة فقد كانت عملية السطو قائمة بهذه الفئة أو بدونها .

وقد أصبحت المشكلة أكثر تعقيداً عند الاسماعيليين المعاصرين الذين زالت أسباب خوفهم من ربط الحركتين فأصبحوا يستعلمون مصطلح الحركة « الاسماعيلية القرمطية » في الحديث عن القرامطة لتحقيق المصادرة الكلية والقيام بعملية احتواء كاملة للقرامطة وقد بينا في الفصل الأول استحالة القبول بفكرة وحدة الحركتين واذكر انني حين بدأت الاهتمام جديا ببحث أدب القرامطة راسلت عارف تامر الى سلمية مستفسرا عن بعض الأسماء التي يشيرون اليها في مخطوطاتهم فاذا به ينصحني مشكوراً بدراسة أبي يعقوب السجستاني كمؤلف (اسماعيلي قرمطي) بالاضافة الى ابن حاتم الرازي وبديع الزمان الهمذاني[1] وأبو يعقوب هذا من قرامطة ماوراء النهر واحد المفكرين القرامطة العباقرة الذين استفاد منهم التراث الاسماعيلي ، أو لنعاود قول سطا عليهم كلية فأصبح أبو يعقوب لا يذكر الا في معرضي الاداب الاسماعيلية أو الفاطمية ، مع أنه قرمطي بحت لا علاقة له بالفاطميين ولا بالدعوة في شمال افريقيا .

وقد اعتقد هنري كوريان بأن السجستاني قتل مع النسفي النخشبي سنة ٣٣١ هـ لكن من دراسة أحد كتب السجستاني وهو كتاب الافتخار يتبين أنه كان لا يزال حيا حتى سنة ٣٦٠ هـ اذ يشير الى تلك السنة في الكتاب المذكور[2] .

ومن أهم كتب السجستاني كتاب «المحجوب في موضوع الوجود» ونسخته العربية مفقودة ، لكن له ترجمة الى الفارسية أشار اليها باول كراوسي [3] وله أيضا كتاب الينابيع وهو بحوزة طائفة البهرة وهم قرامطة الهند الذين نزحوا من اليمن . ومن كتبه كتاب تحفة المستجيبين الذي نشره عارف تامر في «خمس رسائل

---

(١) رسالة شخصية من سلمية مؤرخة في ١٩٨٠/١١/٥ .

(٢) طه الولي ـ القرامطة ـ ص ١٦٨ .

(٣) المرجع السابق .

اسماعيلية سنة ١٩٥٦ . وله كتاب اثبات النبوة .

وينسب له عبد القاهر كتاب أساس الدعوة وكتاب تأويل الشرائع الذي ينسب أحيانا للخليفة الفاطمي المعز لدين الله العبيدي[١] . وللسجستاني كتاب المواعظ في الأخلاق القرمطية وكتاب الموازين «وكتاب مؤنس القلوب » وكتاب «سوسن النعم» وكتاب «سلم النجاة» .

وأشهر كتبه هو كتاب النصرة « الذي يناقش فيه ما كتبه أبو حاتم الرازي في الرد على كتاب المحصول للنسفي النخشبي والذي ينسب خطأ للكرماني ، كما ينسب لهذا العلامة القرمطي كتاب الغريب في معنى الاكسير ، وكتاب الامن من الحيرة ، وكتاب خزائن الأدلة ، وكتاب البرهان ، وكتاب العلم المكنون والسر المخزون ، الذي ينسبه اليه الديلمي في أثناء حديثه عنه في « قواعد عقائد آل محمد ويناقش حميد الدين الكرماني في كتابه الرياض ثلاثة كتب قرمطية هي المحصول للنسفي وكتاب الاصلاح لابي حاتم الراوي وكتاب النصرة للسجزي[٢] وجميع هذه الكتب لدعاة قرامطة اقحاح لكنها أصبحت من مرتكزات الفكر الاسماعيلي ، بسبب عملية السطو التي أشرنا اليها .

ومن أدباء القرامطة وكتابهم كاتب عمان علي بن أحمد الذي ذكره صاحب تجارب الأمم ويبدو أن نشاطه كان مقتصرا على الكتابة الادارية فلم يذكر له مسكويه أي ـ كتاب ابداعي مستقل[٣] ومنهم ابن كشاجم كاتب الحسن الأعصم .

كما يمكن أن ننسب للقرامطة الخلص علي بن الفضل والحسن بن بهرام الجنابي وابنه ابا طاهر ، وحفيده الحسن الأعصم ، ولهم جميعا رسائل ومحاورات تدل على تمكن واضح من ناحية الكتابة كما أن من كتاب القرامطة كتاب اخوان

---

(١) ـ طه الولي ـ القرامطة ـ ص ١٦٩ .
(٢) ـ المرجع السابق ـ ص ١٩٥ .
(٣) ـ مسكويه ـ تجارب الأمم ـ جـ ٢ ص ٢١٦ .

الصفا المجهولين الذين سنتعرض لهم بشكل مستقل .

٢ ـ المشتبه بقرمطيتهم :

الاشتباه بقرمطية كاتب من الكتاب لا يعني التقليل من انتمائه للحركة بقدر ما يعني أنه كان ضمن أحد فروع العمل السري فالقرامطة الخلص هم الذين كشفوا عن هويتهم العقائدية ، وعرفهم معاصروهم بهذه الصفة ، أما المشتبه بقرمطيتهم فلم يصرحوا بعقيدتهم لكن آثارهم وأخبارهم وبعض الدلائل الأخرى تشير الى هذا الانتماء ، وأول من يطالعنا في هذا المجال هو ابو حيان التوحيدي الذي أحاطت به شبهات كثيرة ، لدرجة أن بعض الباحثين القدماء والمعاصرين يعدونه أحد كتاب رسائل اخوان الصفا التي هي أصل مذهب القرامطة كما يقول ابن الالوسي[١] ولولا نص يتيم لابي حيان عثر عليه جمال الدير القفطي لبقيت أسماء هؤلاء الكتاب طي الكتمان .

وما يهمنا من النص الذي عثر عليه القفطي ان وزير صمصام الدولة يخاطب التوحيدي حين سؤاله عن زيد بن رفاعة بالتالي «فقد بلغني يا أبا حيان انك تغشاه وتجلس اليه وتكثر عنده ، ولك معه نوادر معجبة ، ومن طالت عشرته لانسان صدقت خبرته وامكن اطلاعه على مكمن رأيه وخاص مذهبه[٢] وصداقة ابي حيان لزيد بن رفاعة محور كتاب الرسائل ليست الشبهة الوحيدة التي تقربه من القرامطة ، فقد عرف عنه انه من غلاة الشيعة ، وأنه كان يتستر اتقاء الجمهور ـ ولاحظ زكي مبارك في بحثه الرائد عن النثر الفني في القرن الرابع أن أبا حيان لا يؤيد المذهب مباشرة لكنه ينطق أشخاصه بعبارات مريبة[٣] كقوله «الشريعة طب المرضى ، والفلسفة طب الأصحاء ، والأنبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم ، وحتى يزول المرض بالعافية وأما الفلاسفة فانهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلاً . وبين مدبر المريض ومدبر الصحيح فرق

---

(١) رسائل اخوان الصفا جـ ١ ص ٣٠ـ مقدمة أحمد زكي ١٩٢٨ .

(٢) جمال الدين القفطي ـ أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٥٨ .

(٣) زكي مبارك ـ النثر الفني في القرن الرابع جـ ٢ ص ١٤٣ .

ظاهر واثر مكشوف لأن غاية تدبير المريض أن ينتقل به الى الصحة هذا اذا كان الدواء ناجعا والطبع قابلا والطبيب ناصحا وغاية تدبير الصحيح أن يحفظ الصحة ، واذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل وفرغه لها وعرضه لاقتنائها وصاحب هذا الحال فائز بالسعادة العظمى وقد صار مستحقا للحياة الالهية ، والحياة الالهية هي الخلود والديمومة[1] وتعكس آراء أبو حيان في مثالب الوزيرين أسلوب القرامطة في نقد الساسة والحكام كما أن كتابه عن الصداقة والصديق استمرار لمفاهيم الاخوة القرمطية . أما المقابسات والامتاع والمؤانسة والرسائل فأكثر تعبيرا عن تلك الروح القرمطية لابي حيان .

وقد تعجب ياقوت من اهمال كتاب السير والتراجم لابي حيان مع أنهم اهتموا بمن دونه مرتبة[2] ولا مبرر لهذا التعجب من ياقوت لأنه لا بد يعرف أن الكتاب المنافقين في كل عصر وزمان يهملون من يتناول ذوي السلطان بالقدح والذم ، وكانت قرمطية أبي حيان أكبر من أن تختفي رغم تستره وتقيته ، لذا أهمله كتاب السير خوفا وجزعا وهو نفس ماحصل مع ابن الراوندي الذي يصل الخلاف في سنة وفاته الى مئة سنة تقريباً ولو صح أنه مات سنة ٣٠٠ هـ كما استخلص نيبرج[3] لكان الاشتباه بقر مطيته أقوى من غيره لما عرف عنه من نقد لاذع للشرائع الظاهرة لكن عبد الرحمن بدوي يعتقد أن نشاط هذا الكاتب المفكر لم يتجاوز منتصف القرن الثالث (وان كتابه الزمرد كتب قبل ٢٥٠ هـ وان هذا الكتاب كانت له قيمة خطابية فقط حين قامت حركة التنوير على أيدي القرامطة[4] .

ولا يمكن الركون الى تاريخ حقيقي لوفاة ابن الراوندي فالمسعودي يجعلها سنة ٢٤٥ هـ[5] وابن خلكان يقر أنه مات حوالي ٢٥٠ هـ وهو بسن الأربعين في حين يقفز بها ابن الجوزي الى ٢٩٨ ويرتفع بها حاجي خليفة في كشف الظنون الى

---

(١) أبو حيان التوحيدي ـ المقابسات ـ ص ١٥ .
(٢) ياقوت الحموي معجم الأدباء ـ جـ ٥ ص ٣٩٦ .
(٣) عبد الرحمن بدوي ـ من تاريخ الالحاد في الاسلام ص ١٤٧ .
(٤) المرجع السابق ـ ص ١٤٨ .
(٥) المسعودي ـ مروج الذهب جـ ٧ ص ٢٣٧ .

٣٠١ هـ [١] .

وسواء كان موت ابن الراوندي في أواخر القرن الثالث أو في منتصفه فان هذا لا يغير من الواقع شيئا ، فان لم تصح نسبته الى الجيل الأوسط من القرامطة ، جيل الثورات صحت نسبته الى جيل الرواد الذين عاشوا بحدود منتصف القرن الثالث كما لاحظنا من دراستنا لنشوء الحركة . ولابن الراوندي بالاضافة الى كتاب «الزمرد» كتاب «الدامغ» وكتاب آخر باسم «فضيحة المعتزلة» وقد اشتهرت في كتب الاداب مناظرة ابن الراوندي لابي علي الجبائي على جسر بغداد[٢] فان صحت هذه الرواية فلا بد أن يكون ابن الراوندي معاصرا للطبقة الثامنة من المعتزلة وهي الطبقة التي عاصرت أوج ازدهار الحركة القرمطية في العراق والجزيرة .

وبعد ابن الراوندي تحوم شبهة القرمطة حول كاتب اخر هو الخوارزمي الذي نشأ في معقل الزنادقة بحلب[٣] وتردد في صباه على بلاط سيف الدولة[٤] وفوق هذا وذاك كان من غلاة الشيعة[٥] وكان قاسيا في نقد حكام زمانه فأخف وصف يصفهم به هو انهم «من نطف السكارى في أرحام القيان [٦] وله رسالة شهيرة الى شيعة نيسابور . ورغم تشيعه وغلوه فقد هزمه بديع الزمان في مناظرته معه بهذا الجانب حين زايد عليه في التشيع لكسب ود الذين حضروا المناظرة ، وكلهم من غلاة الشيعة وفي هذه المناظرة يتجلى نفاق بديع الزمان وخبثه ، وكان صغير السن انذاك ويقول بديع الزمان في النص الذي سجله لتلك المناظرة «أيها السيد انا اذا سار غيري في التشيع برجلين طرت بجناحين، وإذا مات سواي في موالاة أهل البيت بلمحة دالة توسلت بغرة لائحة فان كنت أبلغت غير الواجب

(١) عبد الرحمن بدوي - من تاريخ الالحاد في الاسلام ص ١٤٨ .
(٢) المرجع السابق - ص ١٥٢ .
(٣)) - زكي مبارك - النثر الفني في القرن الرابع - جـ ٢ ص ٢٦٠ .
(٤) بروكلمان - تاريخ الأدب العربي جـ ٢ ص ١١٠ .
(٥) حسن إبراهيم حسن - تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي جـ ٣ ص ٣٧٧ .
(٦) زكي مبارك - النثر الفني في القرن الرابع - جـ ١ ص ١٠٦ .

فلا يحملنك على ترك الواجب ثم ان لي في آل الرسول (ص) قصائد قد نظمت حاشيتي البر والبحر وركبت الافواه ووردت المياه وسارت في البلاد ولم تسر بزاد وطارت في الافاق ولم تطر على ساق ولكني لم أتسوق بها لديكم ولا أتنفق بها عليكم وللاخرة قلتها لا للحاضرة وللدين ادخرتها لا للدنيا[1].

والهمذاني بعد كل هذا التسوق بالتشيع يتهم خصمه الخوارزمي بالتكسب في تشيعه وهي تهمة مردودة في ذلك المقام والهدف النفسي منها واضح من خلال المناظرة وهو كسب ود المحكمين . ومما يؤسف له أن الخوارزمي لم يسجل المحاضرة لنقف على صحة موقفه خلالها لانه مات بعدها بقليل .

وفي بعض رسائل الخوارزمي اشارات لها مدلولها العميق على قرمطيته ففي رسالته الى أبي محمد العلوي يقول «ان قوما أنا أصغرهم لكبار وان أمة أبو ذر شرها لخيار[2] وأبو ذر كما هو معروف كان قد أصبح بعد نفيه الى الربذة رمزا لكل الحركات الاسلامية المطالبة بالعدالة الاجتماعية وقد خرب أبو طاهر القرمطي الربذة بعد قرنين ونصف من وفاته انتقاما لابي ذر وبعد الخوارزمي تقترب تهمة القرمطة من كاتب كبيرآخر هو ابن دريد الذي أخذ العلم عن قرمطي شهير هو أبو حاتم السجستاني[3] .وكان مولده بالبصرة ، وقد قضى شبابه في عمان إبان السيطرة القرمطية على المنطقتين ، وكان على جانب كبير من المرونة العقلية حتى ان الأزهري أسير القرامطة وصاحب تهذيب اللغة يتهمه في مقدمة كتابه بادخال ما ليس من كلام العرب في كلامها ـ ويتهمه ابن خلكان بشكل غير مباشر بالتسامح في الرواية فيقول في وفياته «سئل عنه الدارقطني أثقه هو أم لا فقال : تكلموا فيه وقيل انه كان يتسامح في الرواية فيسند الى كل واحد ما يخطر له[4] وربما لحقت تهمة التسامح هذه بابن دريد لمعاصرته ومخالطته للفق خطير هو ابو عمر الزاهد راوية ثعلبالذي قيل عنه «لو طار طائر في الجو لقال أبو عمر الزاهد حدثنا ثعلب

(١) المرجع السابق ـ جـ ٢ ص ٣٤٠ .
(٢) زكي مبارك ـ النثر الفني في القرن الرابع ـ جـ ٢ ص ٢٧١ .
(٣) المرجع السابق ـ جـ ١ ص ٢٥٠ .
(٤) ابن خلكان ـ وفيات الاعيان جـ ٢ ص ٣١٠ .

عن ابن الاعرابي ويذكر في معنى ذلك شيئاً»[1] .

ولم يكن تدين ابن دريد فوق الشبهات فقد كان يغمز من آيات القرآن ، ومن الأحاديث في مناسبات شتى ، ويذكر ياقوت في أخباره ان سائلا جاءه ذات يوم ولم يكن عنده غير دن نبيذ فوهبه له فجاء غلامه وانكر عليه ذلك فاحتج بقوله تعالى «لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون[2] . وهذا الكاتب القرمطي السري المتوفى ٣٢١ هـ هو مبتكر المقامات وليس بديع الزمان الهمذاني كما هو شائع في أوساط أهل الأدب[3] هذا بالاضافة الى الجمهرة والمساهمات الأخرى في اللغة والأخبار والأدب وتقترب شبهة القرمطة من كاتب كبير اخر هو أبو زيد البلخي الموصوف بالتقدم عند ياقوت في الارشاد «اتفق أهل صناعة الكلام على أن متكلمي العالم ثلاثة الجاحظ وعلي بن عبد الله اللطفي وأبو زيد البلخي . أما الجاحظ فيزيد لفظه على معناه ، وأما أبو زيد فيتوافق لفظه ومعناه[4] وفي هذا القول تفضيل واضح لأبي زيد على الجاحظ لأنه يحقق في أدبه توافق الشكل والمضمون وكان هذا الكاتب ضليعاً في الفلسفة والتنجيم والطب والجغرافيا وعلوم الطبيعة . وحتى لا نشتط في الاحكام والاستنتاجات فليس لدينا في واقع الأمر لاتهام هذا الكاتب بالقرمطة الا نص يتيم يفيد بأن أحد القرامطة كان يجري عليه جراية يتعيش منها «وألف كتابا سماه نظم القرآن تكلم فيه بكلام لطيف وكان يتنزه عن التأويل البعيد للقرآن وكان الحسين بن علي المروزي يجري عليه صلات دائمة وكان الجيهاني يجري صلات أيضاً ، فلما أملى كتاب القرابين والذبائح حرمه اياها وكان الحسين قرمطيا والجيهاني ثنويا .

واذا كان هذا النص لا يكفي لاثبات قرمطية أبي زيد البلخي ، فانه يكفي على الأقل لاثبات انه كان كاتبا حر التفكير لا يتأثر بالاعطيات والمنح ، وهذا ما يقربه من القرامطة ان لم يكن منهم فانشق . ومن هؤلاء الذين تحوم حولهم الشبهة

(١) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء جـ ٧ ص ٢٦ .
(٢) المصدر السابق جـ ٦ ص ٤٨٩ .
(٣) زكي مبارك ـ النثر الفني في القرن الرابع ـ جـ ١ ص ١٩٨ .
(٤) ادم متز ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع جـ ١ ص ٣٧٦

القرمطية أبو المطهر الأزدي صاحب حكاية أبي القاسم البغدادي التي تعتبر في آداب النثر كالقصيدة الساسانية في الشعر ، وفي هذه الرسالة أو الحكاية وصف للحياة الشعبية في بغداد بما تزخر به من حكايات الملاحين على شاطىء النهر مطعمة بأقوال أرباب المهن في إطار من مجون بغداد الذي اشتهرت به آنذاك .

وأبو المطهر الأزدي صديق حميم لابن سكره وابن حجاج الذي رأينا قربه من خط القرامطة في أثناء البحث في الشعر القرمطي ـ وكان هذا الكاتب يعاصر فترة الازدهار القرمطي وامتداد نفوذ حكام البحرين الى بلاط بغداد ممثلا بأبي بكر ابن شاهويه[1] ويقص أبو المطهر حكاية مجلس سمر ضمه مع ابن حجاج وابن محمد اليعقوبي وابي الحسن بن سكرة فاولهم عاش الى سنة ٣٩١ وثالثهم الى ٣٨٥ هـ للهجرة[2] ، ومن هؤلاء الكتاب المحسن التنوخي الصديق الشخصي لوزير القرامطة ووكيلهم في بغداد أبو بكر بن شاهويه وكانا لا يفترقان على حسب رواية صاحب ذيل التجارب[3] . والمحسن من مواليد البصرة سنة ٣٢٩ هـ أي الفترة التي كانت فيها هذه المدينة تقع تحت سيطرة القرامطة والديلم . وللمحسن كتاب العقائد الشهير «الفرج بعد الشدة» والكتاب القيم الاخر المعروف باسم «نشوار المحاضرة» وهو موسوعة ضخمة يتعرض فيها كما يتضح من مقدمة الكتاب الى جميع فئات المجتمع ، وهو يلمح بين حين وآخر بصعوبة الزمان وينتقد حكام وقته الذين ناله منهم الكثير ، اذ صفع وأشهر وجلد بالسياط بحيث أصبحت قصة اشعاره تاريخا يذكر[4] ومما ينتقد فيه حكام زمانه مواربة قوله «فنحن حاصلون فيما روى من الخبر انه لا يزداد الزمان الا صعوبة ولا الناس الا شدة ولا تقوم الساعة الا على شرار الخلق ، وما أحسن ما انشدني أبو الطيب لنفسه من قصيدة في وصف صورتنا :

---

(١) ابن الاثير ـ الكامل ـ جـ ٧ ص ١٢٦ .

(٢) زكي مبارك النثر الفني في القرن الرابع جـ ١ ص ٣٣٨ .

(٣) ظهير الدين الروزراوري ـ ذيل كتاب التجارب ص ١٩ .

(٤) ابن شاكر الكتبي ـ جـ ٣ ص ٦١ .

أتى الـزمـانَ بنـوهُ في شَبيبَتِـهِ فسـرَّهُمْ وأتينـاهُ على الهَـرَمِ[1]

وكان عضد الدولة البويهي قد غضب على هذا الأديب لسببين أولهما رفضه التوسط عند الخليفة الطائع ليقترب من فراش ابنه عضد الدولة التي تزوجها الخليفة زواجا سياسيا[2] وثانيهما صداقته لابي بكر بن شاهويه وزير القرامطة وسفيرهم الى عضد الدولة[3] .

ومن كتاب القرامطة السريين صدقه بن الحسين وشيلمة الذي حرقه المعتضد دون أن يقر على أصحابه[4] ولا نستطيع أن نتهم الأزهري بالقرمطة مع أنه يبدي عطفاً شديدا على آسريه منهم ، لأن هذا الرجل كان مشغولا بالبحث العلمي البحت ، وبعيدا تمام البعد عن السياسة ، وقد اكتفى من السنتين اللتين عاشهما أسيرا بين القرامطة بالاستفادة من نوادرهم «واستفدت من مخاطباتهم ومحاورة بعضهم بعضا ألفاظا جمة ونوادر كثيرة أوقعت من الكتاب وستراها في مواضعها اذا انت قرأتها علينا[5] .

أما الكاتب الموسوعي الشهير محمد بن أحمد البيروني فقد كان متهما بالقرمطة في صدر شبابه حسب رواية ياقوت «وحدثني بعض أهل الفضل ان السبب في مصيره الى غزنه ان السلطان محمودا لما استولى على خوارزم قبض عليه وعلى أستاذه عبد الصمد الأول بن عبد الصمد الحكيم واتهمه بالقرمطة والكفر ، فاذاقه الحمام ، وهم أن يلحق به أبا الريحان فساعدته فسحة الأجل بسبب خلصه من القتل . وقيل له أنه امام وقته في علم النجوم وان الملوك لا يستغنون عن مثله فاخذه معه ودخل الى بلاد الهند وأقام بينهم واقتبس علومهم[6] ولم يجد البيروني

(١) زكي مبارك ـ النثر الفني في القرن الرابع ـ جـ ١ ص٣٢٠ .
(٢) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء جـ ١٥ ص ١٠٧ .
(٣) ظهير الدين الروزراوزي ـ ذيل التجارب ص ١٩ ـ ١٠٧ .
(٤) ياقوت الحموي ـ جـ ١٨ ص ١١٤ .
(٥) المصدر السابق ـ جـ ١٧ ص ١٦٦ .
(٦) المصدر السابق ـ جـ ١٧ ص ١٨٦ .

مفرا لمواصلة العيش الا أن يسب الرفاق القدامى .فكفر عن ماضيه أمام الحكام بتأليف كتاب أخبار القرامطة والمبيضة الذي شنع به عليهم لانقاذ سمعته بعد أن رأى الموت عيانا بتهمة الانتساب اليهم .

ومن هذه الفئة الشاعر المفجع البصري صديق الخبزأرزي وابن لنكك فهو الى جانب شعره صاحب كتب وتصانيف ذكر منها ياقوت كتاب الترجمان في الشعر ومعانيه ـ ويشتمل على ثلاثة عشر حدا وهي حد الاعراب حد المديح ، حد البخل ، حد الحلم والرأي ، حد الغزل حد المال ، حد الاغتراب حد المطايا ، حد الخطوب ، حد الحيوان ، حد النبات ، حد الحيوان ـ وله أيضا كتاب المنقذ في الايمان ويشبه كتاب الملاحن لابن دريد الا انه أكبر منه وأجود وأتقن وله كتاب أشعار الجواري لم يتم وكتاب عرائس المجالس وكتاب غريب شعر زيد الخيل الطائي[1] وكتاب قصيدته في أهل البيت ، ومن هذه الفئة الكاتب أبو طالب المأموني صاحب الطموح السياسي الذي أقصاه عن بلاط الصاحب وكان مشهورا بالتشيع والاعتزال ومعاداة أصحاب السلطان وكانت همته تسمو الى الخلافة[2] ويلحق بهذه الفئة بعض مصنفي الأمامية الذين لا يذكر ابن النديم مذهبهم الأصلي كابن النفيس الدبيلي الحسنا باذى[3] ومحمد بن ابراهيم[4] وابن سهل النوبختي الذي كانت له مراسلات مع الشلمغاني[5] وعلى نحو أخف يمكن البحث عن اثار قرمطية في أدب الحرمازي البصري والمرزباني الذي قيل أن افته ثلاث التشيع والاعتزال وخلط المسموع بالاجازة[6] . ونضيف الى ذلك افة رابعة تحرره الديني والاجتماعي وآفة خامسة صداقته للخوارزمي وصلاة الخوارزمي عليه حين وفاته[7] .

---

(١) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء جـ ١٧ ص ١٩٤ .
(٢) ابن شاكر الكتبي ـ فوات الوفيات جـ ٢ ص ٣٢٢ .
(٣) ابن النديم ـ الفهرست ٢٩٦ .
(٤) المصدر السابق ـ ص ٢٨٧ .
(٥) المصدر السابق ـ ص ٢٥١ .
(٦) ابن الجوزي ـ المنتظم جـ ٧ ص ١٧٧ .
(٧)ـ الخطيب البغدادي ـ تاريخ بغداد ـ جـ ٣ ص ١٣٦ .

٣ ـ كتاب اخوان الصفا :

لا يمكن بالضبط معرفة عدد رسائل اخوان الصفا كما لا يمكن معرفة جميع مؤلفيها فقد ذكر الاخوان ان عدد رسائلهم اثنتان وخمسون رسالة ثم قالوا ان لديهم خمس رسائل على مثال الصورة الانسانية[١] وبذلك يرتفع العدد الى سبع وخمسين ، ولكنهم لا يستقرون عند هذا الرقم بل يذكرون في موضع اخر من الرسائل أن عدد رسائلهم قد بلغ احدى وستين رسالة[٢] لكن الشائع عند الدارسين انها اثنتان وخمسون رسالة وهذا ما دفع باحثا اسماعيلياً معاصرا الى القول بأنها على عدد ركعات الصلاة في اليوم الواحد وقد جانبه التوفيق في الحالتين فلا الرسائل اثنتان وخمسون ولا عدد ركعات الصلاة يوافق هذا العدد ، مع كل التخريجات المضحكة التي يحاول بها الوصول قسرا الى هذا الرقم يجعل ركعتي الجلوس في صلاة العشاء تقوم مقام ركعة واحدة يصليها المصلى وهو جالس على ركبتيه[٣] ويعتقد هذا الباحث أن مؤلف الرسائل هو الامام الاسماعيلي أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق استنادا الى مؤرخ اسماعيلي من رجال القرن التاسع هو ادريس عماد الدين المتوفى عام ٨٧٢ يقول هذا المؤرخ «وكان المأمون حين احتال على علي بن موسى الرضا بن جعفر ظن أن أمر الله قد انقطع ، وحجته قد ارتفعت ، فحين ظن المأمون العباسي ذلك الظن ووهم ذلك الوهم سعى في تبديل شريعة محمد وتغييرها ، وان يرد الناس الى الفلسفة وعلم اليونانيين ، فخشي الامام أن يميل الناس الى ما زخرف المأمون عن شريعة جده فألف رسائل اخوان الصفا[٤] .

والتهافت واضح في هذا الرأي لان كل سطر في الرسائل مدين للفلسفة وعلم اليونانيين بالكثير ، ولو ترك أمام هذا الباحث المأمون على هواه لما استطاع أن يعتمد على الفلسفة اليونانية بالمقدار الذي نجده في الرسائل ، ويقتطف هذا

---

(١) الرسائل جـ ٤ ص ٥٩ ـ طبعة القاهرة ١٩٢٨ .
(٢) المصدر السابق جـ ٣ ص ٤٨ .
(٣) عارف تامر ـ جامعة الجامعة ص ١٨ .
(٤) المرجع السابق ـ ص ١٢ .

الباحث فقرات من الرسائل ثم يفسرها تفسيرا عجيبا لاثبات هذا الرأي المتهافت من ذلك مثلا ما جاء في الرسائل «وقد نرى أنه قد تناهت دولة أهل الشر وظهرت قوتهم وكثرت أفعالهم في العالم في هذا الزمان وليس بعد الزيادة الا الانحطاط والنقصان ، ولا بد من كائن قريب وحادث عجيب فيه صلاح الدين والدنيا وبعد أن يقتطف هذا المقطع من الرسائل يقول هذا الباحث «وهذا بيان كاف ودليل واف على أن رسائل اخوان الصفا وخلان الوفاء قد وضعت في وقت كان فيه حكم دولة أهل الشر قائما ، والمقصود بدولة أهل الشر الدولة العباسية[1] .

وهذا الاكتشاف العجيب ـ تأليف الرسائل في عهد دولة أهل الشر يمكن أن يكون في أية فترة ممتدة من سنة ١٣٢ هـ وحتى سقوط الخلافة العباسية في بغداد ، دون أن يعني بالضرورة فترة الامام أحمد بن عبد الله الذي توفي في أوائل القرن الثالث .

ومن التفسيرات القسرية التي يقدمها هذا الباحث انتزاعه للمقطع التالي «فاذا لقيت أحدا منهم وآنست به رشدا ، فبشره بما يسره ، وذكره باستئناف دور الكشف والانتباه ، وانجلاء الغمة عن العباد ، بانتقال القرآن من برج مثلثات النيران ، الى برج مثلثات النبات والحيوان في الدور العاشر الموافق لبيت السلطان وظهور الاعلام «وبعد انتزاع النص يقول الباحث «جميع هذه الظواهر دلت على أن الامام العاشر كان في سلمية فهو صاحب الاعلام الذي قام بتأسيس الدولة الفاطمية في المغرب بظهوره جلاء الغمة عن المؤمنين ، وإعادة الطمأنينة الى النفوس»[2] طبعا من حق هذا الباحث وغيره أن يؤمن بالفلك والتنجيم ، كل على طريقته ، لكن ليس من حق أحد أن يستخدم هذا العلم أو ذاك بهذا الأسلوب القسري للترويج لرأي فئة أو أخرى ، فلا الامام العاشر كان صاحب الاعلام ، ولا الغمة انجلت عن نفوس المؤمنين بصاحب الدور العاشر ولا بغيره وقبل هذا وذاك فكل البحوث التي تناولت عبيد الله المهدي تجعل منه اماماً مستودعا في

---

(١) عارف تامر ـ جامعة الجامعة ص ٢٧ .
(٢) المرجع السابق ـ ص ٢٨ .

احسن الاحوال ، وحتى لو سلمنا جدلا بهذه الخرافات ، فهو لم يكن صاحب الدور العاشر بين الأئمة فاذا كان محمد بن اسماعيل هو الامام السابع فان عبيد الله المهدي يصبح الامام الحادي عشر لأن العاشر هو الحسين والتاسع أحمد والثامن عبد الله[١] وهذا الرأي الذي يتعصب له هذا الباحث الاسماعيلي المعاصر هو أحد الاحتمالات القليلة التي وضعها ايفانوف حين لم تكن مخطوطات تلك الحقبة قد طبعت[٢] .

ومما يدحض دعوى الاسماعيليين بنسبتها الى أئمتهم اكتشاف ايفانوف نفسه بأن الدعاة الاسماعيلين الأوائل لم يعرفوها ، وان أول من استفاد منها هو الداعي اليمني الثالث حاتم بن ابراهيم المتوفى سنة ٥٩٦ هـ[٣] وهذه النقطة نفسها أثارت اهتمام عبد العزيز الدوري وأجاب عنها اجابة مقنعة : «ولكن عدم الاشارة الى الرسائل من جانب الدعاة الفاطميين في مصر يسترعي الانتباه ، ولعل روح الرسائل الثورية لم تكن لتتناسب حكماً مستقرا كالحكم الفاطمي ، وهذا مما يجعل الباحث يميل الى أن اخوان الصفا لم يكونوا موالين للفاطميين ، ولعل اخوان الصفا كانوا دعاة للحركة القرمطية في العراق الا انهم أرادوا أن يحققوا بطريق الثقافة ما عجز القرامطة عن تحقيقه بالسيف[٤] . واذا نحينا هذا الرأي جانبا فسنرى رأيا آخر لكراوس يجعل من رسائل جابر بن حيان المثال الذي احتذاه اخوان الصفا في تأليف رسائلهم[٥] .

وهناك رواية ثالثة تنسب تأليف الرسالة الجامعية على الأقل الى الحكيم المجريطي المتوفى في أواخر القرن الرابع وهو أديب اندلسي من أهل قرطبة[٦] وينسب الديلمي لابي سعيد الجنابي نصا يذكر فيه عرضا اخوان الصفا

---

(١) سليم حسن هشي - الاسماعيليون. عبر التاريخ ص ٣٥ .

(٢) Ivanow studies Early persian Ismailism p.47

(٣) عمر فروخ - اخوان الصفا - ص ٦ .

(٤) عبد العزيز الدوري - تاريخ العراق الاقتصادي ص ٧٩ .

(٥) عبد الرحمن بدوي - من تاريخ الالحاد في الاسلام ص ١٥٧ .

(٦) عمر فروخ - اخوان الصفا - ص ٦ .

دون ان يتعلق الامر بالرسائل . «روى ابي سعيد الجنابي انه قال : الاسلام ليس بشيء ، وكذلك اليهودية والنصرانية . ان صح شيء فالمجوسية قلت : أنا لا أشك أن مذهبهم لايوافق الا مذهب المجوس والمجوس وهم اخوان الصفا وأهل الود والولاء لأن العقيدة واحدة والأفعال متعاضدة على مخالفة الشرع والأصل متفق عليه وهو جحد الصانع وأبطال النبوة[1] .

ولم يستطع أي باحث الان أن يهمل الرأي القيم الذي قدمه أبو حيان التوحيدي عن هذه الجماعة ، لأنه تفرد بذكر خمسة منهم على الأقل ، وأول من تنبه لذلك جمال الدين القفطي الذي كان مشغولا مثل غيره بالبحث عن أسماء هؤلاء الكتاب السريين . «ولما كتم مصنفوها أسماءهم اختلف الناس في الذي وضعها فكل قوم قالوا قولا بطريق الحدس والتخمين فقوم قالوا هي من كلام بعض الأئمة من نسل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، واختلفوا في اسم الامام الواضع لها اختلافاً لا يثبت له حقيقة ، وقال آخرون هي تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول . ولم أزل شديد البحث والتطلب لذكر مصنفها حتى وقفت على كلام لأبي حيان التوحيدي جاءفي جواب له سأله عنه وزير صمصام الدولة (المتوفى ٣٨٣ هـ) بن عضد الدولة في حدود سنة ثلاث وسبعين وثلاثمائة»[2] وعلى طول رأي التوحيدي سنضطر لاثباته كاملا لأنه العمدة في كل البحوث التي تناولت اخوان الصفا قال أبو حيان حاكياً عن الوزير المذكور «حدثني عن شيء هو أهم من هذا إلي وأخطر على بالي أني لا زال أسمع عن زيد ابن رفاعةقولا يريبني ، ومذهباً لا عهد لي به ، وكناية عما لا أحقه وإشارة الى ما لا يتوضح شيء منه بذكر الحروف وبذكر النقط ، ويزعم أن الباء لم تنقط من تحت واحدة الا لسبب والتاء لم تنقط من فوق اثنتين الا لعلة ، والألف لم تعجم الا لغرض ، وأشباه هذا . واشهد منه في عرض ذلك دعوى يتعاظم بها ، ويتنفخ بذكرها فما حديثه وما شأنه وما دخلته ، فقد بلغني يا أبا حيان انك تغشاه وتجلس اليه وتكثر عنده ولك معه نوادر معجبة ، ومن طالت عشرته لانسان صدقت

---

(١) سامي العياش ـ الاسماعيليون في المرحلة القرمطية ص ١٠٨ .

(٢) جمال الدين القفطي ـ اخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٥٨ .

خبرته ، وامكن اطلاعه على مكمن رايه وحاقي مذهبه . فقلت : ايها الوزير انت الذي تعرفه قبلي قديما وحديثا بالاختبار والاستخدام وله منك الامرة القديمة والنسبة المعروفة فقال : دع هذا وصفه لي : فقلت : هناك ذكاء غالب وذهن وقاد ومتسع في قول النظم والنثر مع الكتابة البارعة في الحساب والبلاغة وحفظ أيام الناس وسماع المقالات وتبصر في الآراء والديانات وتصرف في كل فن اما بالشدو الموهم أو بالتوسط المفهم ، واما بالتناهي المفخم . قال فعلى هذا ما مذهبه ؟ قلت : لا ينسب الى شيء ولا يعرف برهط لجيشانه بكل شيء وعليائه بكل باب ولاختلاف ما يبدو من بسطته ببيانه وسطوته بلسانه وقد أقام بالبصرة زمانا طويلا وصادف بها جماعة لاصناف العلوم وأنواع الصناعة ، منهم أبو سليمان محمد بن معشر البستي ، ويعرف بالمقدسي وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني ، وأبو أحمد المهرجاني ، والعوفي وغيرهم . فصحبهم وخدمهم وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، فوضعوا بينهم مذهبا زعموا انهم قربوا به الطريق الى الفوز برضوان الله ، وذلك انهم قالوا أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية ، فقد حصل الكمال وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة ، وأفردوا لها فهرسا وسموه رسائل اخوان الصفا وكتموا فيها اسماءهم وبثوها في الوراقين»[1] .

وبعد رأي التوحيدي نصادف رأيا أكثر تحديدا للالوسي يعيد فيه ذكر نفس الأسماء التي ذكرها التوحيدي وينسب الرسالة كلية للقرامطة «هي أصل مذهب القرامطة وربما نسبوها الى جعفر الصادق ترويجا وقد صنفت بعد المائة الثالثة في دولة بني بويه املاها أبو سليمان محمد بن نصر البستي المعروف بالمقدس ، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني وأبو أحمد الفهر جوري والعوفي ، وزيد بن رفاعة ، كلهم حكماء اجتمعوا وصنفوا هذه الرسائل على طريق الفلسفة الخارجة عن

---

(١) البير نادر ـ من رسائل اخوان الصفا ص ١٦ .

مسلك الشريعة المطهرة»[1] . ويتابع ماسينيون واحمد زكي الالوسي فيريان أن اخوان الصفا فرع من الحركة القرمطية[2] وهو الرأي نفسه الذي توصل اليه بندلي جوزي في دراسته عن الحركات الفكرية في الاسلام[3] ويلاحظ بروكلمان أن زيد بن رفاعة المذكور في النصين هو اللغوي المعروف صاحب كتاب الأمثال وقد كان في بغداد سنة ٣٧٣ هـ لكنه لم يذكر انه عمل ضمن تلك الجماعة .

وأمام طوفان الاراء القديمة والحديثة الذي يدعم هذا الاتجاه لا يمكن الا أن نعتبر اخوان الصفا حلقة اخوية قرمطية أسست في البصرة ، وكان لها فروع في بغداد وغيرها من المدن ، وفرع بغداد هو الذي انضم اليه أبو العلاء المعري في أثناء زيارته للمدينة وغادرها وهو يحمل أطيب الذكريات عن تلك الجماعة»[4]

تُهَيّجُ أشـواقي عُـروبـةُ إنَّهـا ... اليك زَوّتني عن حُضـورٍ بمَجْمعَ
وإذا أضاعَتْني الخُطوبُ فَلَنْ أرى ... لـوِدادِ إخـوان الصفـاءِ مُضيّعـاً

ويبني عبد الفتاح عليان فرضية جديرة بالاحترام فيقول «وحيث أن بداية الحركة القرمطية كانت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري فان الجيل الثاني من القرامطة يكون قد ظهر في النصف الأول من القرن الرابع ، وربما يكون تنكيل العباسيين بالجيل الأول من القرامطة قد حدا بالناهبين من الجيل الثاني الى تأليف جماعة سرية في البصرة بعيدا عن سواد الكوفة ثم أصبحت لها فروع في كثير من البلدان»[5] .

ويذكر بطرس البستاني في مقدمته للرسائل بأن هناك من نسب اخوان الصفا الى القرامطة وينقل عن دي بور قوله «ان آراء اخوان الصفا ظهرت في جملتها من جديد عند فرق كثيرة في العالم الاسلامي كالباطنية والاسماعيلية

(١) المرجع السابق ص ١٨ .
(٢) الرسائل - جـ ١ - المقدمة ص ٣٠ - ٣٤ .
(٣) بندلي جوزي - من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ص ٢٢٢ .
(٤) بروكلمان - تاريخ الأدب العربي - جـ ٤ ص ١٥٥ .
(٥) عبد الفتاح عليان - قرامطة العراق - ص ٢٠٦ .

والحشاشين والدروز ، وقد أفلحت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق وذلك عن طريق اخوان الصفا»[1] .

ونستطيع الاستفادة من جميع هذه الروايات لوضع تصور جديد عن نمو الرسائل وتطورها فهي لم توضع بين يوم وليلة ، وأبو حيان لم يقل أن البستي والمقدسي والزنجاني والمهرجاني والعوفي هم مؤلفو الرسائل كل ما قاله أنهم صنفوها وأفردوا لها فهرسا والتصنيف والفهرسة غير التأليف ، وعلى ذلك لا بد أن تكون الرسائل قد وضعت قبل ذلك ، يساعدنا على هذا الاستنتاج رواية للشهرزوري صاحب نزهة الأرواح تفيد بأن والد ابن سينا كان يطالع هذه الرسائل وابن سينا يتأمله[2] وابن سينا معاصر لأبي حيان فلا بد أن يكون أبوه من رجال أوائل القرن الرابع واواخر القرن الثالث فاذا أضفنا الى هذا الاستنتاج الروايتين السابقتين عن استعمال اللغة المرموزة «والشيفرة» السرية عند الحلاج وابن أبي العزاقر نستطيع بناء على ذلك أن نبني فرضية جديدة تجعل مرحلة المحفة الحلاجية هي مرحلة تأليف الرسائل ، وهذه المرحلة الممتدة من انكسار انتفاضة السواد وحتى اعدام الحلاج سنة ٣٠٩ هـ تشتمل على حدث آخر هو اختفاء عبدان العقل المفكر للقرامطة وصاحب كتبهم اختفاء غامضا لم يفسره أحد .

قد يكون هذا المفكر قد اقتنع مبكرا بضرورة التهيئة الفكرية للثورة فانصرف الى التفكير بوضع الرسائل وقد تكون مرحلة سجن الحلاج الطويلة أيضا من الأمور التي ساعدت في بلورة هذا الاتجاه .

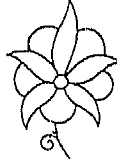
ولا نستطيع أن نزعم أن الحلاج هو أحد واضعيها من الناحية الاسلوبية على الأقل لان اسلوبه في الطواسين يختلف عن أسلوب الرسائل ، لكن يجب أن نتذكر دائما بأن الرسائل ليست من تأليف رجل واحد . انها نتاج عدة عقول مثقفة ثقافة رفيعة وهذا ما يجعل الشكوك تحوم ثانية حول عبدان ورهطة من مفكري الجيل الأول من القرامطة .

---

(١) الرسائل ـ طبعة بيروت ـ مقدمة البستاني جـ ١ ص ٧ .

(٢) محمد فريد حجاب ـ الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا ـ ص ٤٠ .

ومن الصعب التكهن بأسماء هؤلاء الرجال بسبب الظروف السرية البالغة التعقيد التي كانوا يعملون بها لذا سنضطر للاكتفاء بمعرفة أسماء جامعيها الذين ذكرهم أبو حيان ونضيفه هو نفسه الى هؤلاء الجامعين ، لأن أسلوبه في بعض رسائله شديد الشبه بأسلوب رسائل اخوان الصفا ، ولو تفرغ باحث معاصر لاجراء دراسة أسلوبية مقارنة لأمكن الوصول الى نتائج تقريبية تعزز هذا الاتجاه .



الفصل الثاني

موضوعات النثر القرمطي

قبل أن نحلل موضوعات النثر القرمطي يجب أن نلاحظ أن ذلك النثر شمل بالاضافة الى كتب القرامطة رسائل قادتهم الى الاعداء والاتباع ، وردودهم على رسائل أولئك ، كما شمل ذلك النثر خطب القرامطة في المناسبات الشهيرة ، بالاضافة الى بعض المحاورات ، والقصص القرمطية التي نعثر عليها في طيات أخبارهم .

ومن المستحسن أن نلقي الضوء على حجم هذه المادة المتوفرة في هذه المحاور الثلاثة قبل تفريع النثر القرمطي الى موضوعاته الرئيسية ونبين نقاط تشابهه وخلافه مع نثر القرنين الثالث والرابع للهجرة .

١ ـ رسائل القرامطة :

هناك عدة رسائل قرمطية وصلت الينا كاملة ، أقدمها رسالة من صاحب الشامة القرمطي الى أحد عماله بنواحي حمص ، وثانيها رسالة من أحد عماله اليه وقد حفظ لنا ابن الأثير النص الكامل للرسالتين»[١]

والرسالة القرمطية الهامة التي تلي هاتين الرسالتين هي رسالة أبي سعيد القرمطي الى الخليفة المعتضد التي حملها العباس بن عمرو الغنوي بعد أن أطلق الجنابي سراحه بشرط حمل تلك الرسالة الى الخليفة .

وهناك مشكلة تتعلق بهذه الرسالة ، لأنها وردت في نصين مختلفين أحدهما مطول نجده في المنتظم ، والفرج بعد الشدة ، والنص الثاني مختصر تفرد به المقريزي في اتعاظ الحنفا . وسنعتمد على النص المطول لأن نص المقريزي يلخص روح الرسالة المطولة التي حملها العباس الى المعتضد في رواية على لسان العباس الذي حمل رسالة شفهية كما يبدو من النص «ثم لما كان بعد الوقعة بأيام احضر أبو سعيد العباسي بن عمرو العنوي وقال له : أتحب أن أطلقك . قال : نعم . قال : على أن تبلغ عني ما أقول صاحبك قال أفعل . قال : تقول له : «الذي انزل بجيشك ما أنزل بغيك هذا بلد خارج عن يدك غلبت عليه ، وقمت به ، وكان بي مِن الفضلِ ما آخذ به غيره فما عرضت لما كان في يدك ولا هممت به ، ولا أخفت لك سبيلاً ولا نلت أحدا من رعيتك بسوء ، فتوجيهك إلي الجيوش لأي سبب ، اعلم أني لا أخرج من هذا البلد ولا توصل اليه وفي هذه العصابة التي معي روح ، فاكفني نفسك ولا تتعرض لما ليس لك فيه فائدة ولا تصل الى مرادك منه ببلوغ القلوب الحناجر»[٢] والرسالة الثالثة الهامة من رسائل أبي طاهر الى الخليفة المقتدر تسبقها رسالة جماعية أرسلها أولاد أبي سعيد الى علي بن عيسى ، جوابا على رسالته التي حملها ابن أبي قليجة الى أبي سعيد لكنه قتل قبل وصول الرسول ، فقام أولاده بالرد على الرسالة . وأسلوب هذه الرسالة فيه

(١) ابن الأثير ـ الكامل ـ جـ ٦ ص ١٠٦ .

(٢) المقريزي ـ اتعاظ الحنفا ص ٣٣٧ ـ زكار .

كثير من المكر والدهاء ، ويعكس حالة ضعف الدولة القرمطية في تلك الفترة لأن خلفاء أبي سعيد ـ كما يتضح من الرسالة ـ كانوا يريدون هدنة مؤقتة يرتبون فيها شؤون البيت القرمطي البحراني ، لذا خلت الرسالة من استعراض القوة والاستفزاز المتعمد الذي نجده في رسائل القرامطة الأخرى . وقد بدؤوا الرسالة بحمد الله والصلاة على رسوله ، وتعظيم الخليفة ، وذكر عدل الوزير ثم قالوا «أنا لم نخرج من الطاعة ولكنا كنا قوما مستورين فنقم علينا ذلك فجار من الناس لا دين لهم ، فشنعوا علينا وقذفونا بالكبائر ، ثم خرجوا الى سبنا وضربنا ، ثم نادوا قد أجلناكم ثلاثة أيام ، فمن أقام بعدها أحل بنفسه العقوبة ، فخرجنا فوثبوا علينا قبل الأجل وضربونا واغرمونا الأموال ، فسألناهم أن يؤمنونا على أنفسنا ، فلم يفعلوا ، وأمر صاحب البلد بقتلنا فهربنا ، فأخذوا حرمنا وسلبوهم سلباً قبيحاً ، وانتهبوا منازلنا ، فلجأنا الى البادية ، فخرج ناس الى المعتضد بالله فشنعوا علينا فصدق مقالهم ، وبعث الينا من يخاصمنا ، فدافعنا عن أنفسنا فقويت وحشتنا من الخلق .

وأما ما ادعى علينا من ترك الصلاة وغيرها فلا يجوز قبول دعوى الا ببينة واذا كان السلطان ينسبنا الى الكفر بالله تعالى فكيف يسألنا أن ندخل في طاعته[1] ومن الرسائل التي تلقاها القرامطة رسالة من مؤنس الفحل يتهددهم فيها بالويل والثبور وعظائم الأمور ، ورسالة قصيرة أخرى من معز الدولة البويهي لخلفاء أبي طاهر لا تخرج في مجملها عن التهديد والوعيد الذي يرد في رسالة مؤنس[2] .

أما الرسالة الثالثة التي تلقوها في نفس الموضوع فهي رسالة المعز الفاطمي للحسن الأعصم وهي أطول رسالة ، وفيها شرح مسهب لعلاقة قرامطة البحرين بالخلفاء الفاطميين ، وفيها تهديد مباشر أحياناً ، ومبطن أحياناً أخرى للقائد القرمطي لاجباره على الاستسلام وقبول شروط خلفاء القاهرة «ونحن عارضون ثلاث خصال والرابعة أردى بك واشقى لبالك ، وما أحسبك تحصل الا عليها فاختر : اما قدت نفسك بجعفر بن فلاح وأتباعك بأنفس المستشهدين معه بدمشق

(١) ابن الجوزي ـ المنتظم ـ جـ ٦ ص ١٢٢ .
(٢) النويري ـ نهاية الارب ص ٣٥٨ ـ طبعة زكار .

والرملة من رجاله ورجال سعادة بن حيان ورد جميع ما كان لهم من رجال وكراع ومتاع إلى اخرجه من عقال ناقة وخطام بعير وهي أسهل ما يرد عليك واما ان تردهم احياءً في صورهم وأعيانهم وأموالهم وأحوالهم ولا سبيل لك الى ذلك ولا تردهم احياء في صورهم وأعيانهم وأموالهم وأحوالهم ولا سبيل لك الى ذلك ولا اقتدار ، وأما سرت ومن معك بغير ذمام ولا أمان فاحكم فيك وفيه بما حكمت وأجريكم على احدى ثلاث : اما قصاصي واما مَنٌّ من بعد ، وأما فداء فعسى أن يكون تمحيص لذنوبك وإقالة لعثرتك وأن أبيت الا فعل اللعين فاخرج منها فانك رجيم[1] .

ومن الرسائل الواردة الى الحسن الأعصم رسالة وصلت اليه في أثناء حصار دمشق من أبي تغلب الحمداني يخبره فيها بأنه حليفه ، وان الجيشين جيش واحد «هذا شيء أردت أن أسبر أنا فيه بنفسي ، وأنا مقيم في هذا الموضع الى أن يرد على خبرك ، فان احتجت الى مسيري سرت اليك[2] وهذه الرسالة المقتضبة ترد بشكل كاف على من يزعمون أن الحمدانيين كانوا أعداء القرامطة ، لأن أبا تغلب الحمداني أمر مناديه بعد هذه الرسالة أن ينادي بالجند «ومن أراد المسير من الجند الاخشيدية وغيرهم الى الشام مع الحسن بن أحمد فلا اعتراض لنا عليه فقد اذنا له بالمسير والعسكران واحد[3] .

ومن رسائل القرامطة مجموعة رسائل قصيرة متبادلة بين علي بن الفضل ومنصور اليمني[4] .

وقد أدخلنا في رسائل القرامطة رسالة محمد بن ابي خلف وزير ابن أبي الساج الى نصر الحاجب ، لأن موضوع الرسالة هو اتهام ابن أبي الساج بالقرمطية والتنسيق مع أبي طاهر وخيانة الخليفة في المهمة الموكلة اليه وهي حرب القرامطة لكن هذه الرسالة تجري على شكل حوار بين ابن ابي الساج وكاتبه على طريقة قال

---

(١) طه الولي ـ القرامطة ـ ص ٢٩٨ .

(٢) المقريزي ـ اتعاظ الحنفا ـ ص ٣٦٥ ـ طبعة زكار .

(٣) المصدر السابق .

(٤) الحمادي اليماني ـ كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة ص ٣٦ .

وقلت لذا تم تفصيل الحديث عنها في محاورات القرمطة[1] .

وهناك رسالة خطيرة يزعم صاحب الفرق بين الفرق أن عبيد الله القيرواني أرسلها لأبي طاهر القرمطي ، ويتخذ عبد القاهر من تلك الرسالة دليلاً على إباحية القرامطة وإنكارهم للشرائع ويزعم أيضا أنه قرأها في كتابهم المسمى «السياسة والبلاغ الأكيد والناموس الأعظم»[2] .

ويمكن إدخال الرسالة الدرزية المعروفة باسم الرسالة المستقيمة بشأن القرامطة في رسائل هذه الحركة وهي لحمزة الاصفهاني ، ويعود تاريخها الى سنة ٤٠٩ هـ ، وفيها وصف لتأسيس الدعوة القرمطية في البحرين من قبل رجل اسمه شاتنيل بن آدم الدرزي . وهذا الاسم لا يرد الا في هذه الرسالة المستقيمة اسما ، المعوجة تاريخياً ، لأن ما جاء فيها لا يتوافق إطلاقاً مع ما جاء في المصادر التاريخية التي تحدثت عن بداية الدعوة بهجر ويكشف هذا المقطع مدى لا تاريخية هذه الرسالة التي لا يمكن الركون الى معلوماتها من الناحية التاريخية ولا الجغرافية «يذهب أهالي الاحساء عادة الى صرنا «هجر» ليبيعوا ويشتروا ، فجاء الى صرنا رجل من علماء الاحساء اسمه صرصر ، فادخله أحد الدعاة في مذهبه ، وأخذ عليه العهود والمواثيق ، وجاء به الى ادم الذي هو شاتنيل فعينه آدم داعية للاحساء وما يتبعها واخذ اليمين من قوم كثيرين وأوصاهم أن يخلصوا لعقيدة وحدانية ، مولاناوعبادته ويعترفوا بشاتنيل وامامته ويكفروا بابليس واتباعه وقال لهم : اذا دخلتم هجر فقرمطوا أنوفكم على أهلها لأن فيها رجلا اسمه الحارث بن ترماح الأصفهاني له أتباع كثيرون ثائرون جميعهم على مولانا العليم ، ولا يعتقدون بأفضلية الامام ولا تحدثوا أحدا من أهلها عن الدعوة الا الذي معكم في حضرة الحكيم شاتنيل فاستجابوا لصرصر وأطاعوا ما أمرهم به وتظاهروا كما قال لهم بالقرمطة فسموا بالقرامطة واتسموا بها الى الآن[3] .

---

(١) ميكال يان دي خويه ـ القرامطة ـ ص ٨٣ .
(٢) عبد القاهر ـ الفرق بين الفرق ـ ص ٢٧٨ .
(٣) برنارد لويس ـ أصول الاسماعيلية ـ ص ١٣٨ .

ولا نستطيع الا أن نشكك جملة وتفصيلا بهذه الرسالة الدرزية ليس لأن مصادر الدروز أكثر خلطاً من مصادر الاسماعيليين فقط ، بل لأن كل كتب التاريخ والعقائد والأدب لم تشر الى شاتنيل ولا الى صرصر ولا الى الحارث بن ترماح وغير ذلك من الأسماء الخرافية الواردة في هذه الرسالة .

٢ ـ خطب القرامطة :

لم يشذ قادة القرامطة عن سنن أمثالهم من قواد ذلك العصر فقد كانوا يخطبون في السلم والحرب لتشجيع الاتباع وشرح العقيدة لهم وحضهم على الالتزام بمبادئها .

ورغم كثرة الحروب التي خاضوها والبلاد التي فتحوها والمنابر التي اعتلوها ، فان ما وصل الينا من خطبهم لا يسمن ولا يغني من جوع .

نحن نعرف أن صاحب الشامة خطب خطبة شهيرة بحمص بعد فتحها لكن كل ما نعرفه عن تلك الخطبة أنه تسمى بها بأمير المؤمنين وهذا كل ما يفيدنا به ابن الأثير عن هذه الخطبة الهامة[1] .

وهناك خطبة أخرى للحسين بن زكرويه ألقاها على أصحابه في شكل وصية ، حين قابل جيوش الخلافة على بعد ١٢ ميلا من حماه «أتيتم من قبل أنفسكم وذنوبكم ، وانكم لم تصدقوا الله ، وقد كاتبني خلق من أهل بغداد بالبيعة لي ، ودعاتي بها ينتظرون أمري ، وقد خلت من السلطان الآن ، وأنا شاخص نحوها لاظهر بها ومستخلف عليكم أبا الحسين القاسم بن أحمد صاحبي وكتبي ترد عليه بما يعمل فاسمعوا وأطيعوا[2] .

أما الحسن الأعصم فقد خطب خطبة شهيرة أيضا على منبر دمشق لكن كل ما وصل الينا من هذه الخطبة قوله «هؤلاء من ولد القداح كذابون ممخرقون أعداء

(١) ابن الأثير ـ الكامل جـ ٦ ص ١٠٥ .
(٢) المقريزي ـ اتعاظ الحنفا ـ ص ٣٤٧ طبعة زكار .

الاسلام ونحن أعلم بهم ومن عندنا خرج جدهم القداح[1] .

وقد خطب علي بن الفضل في اتباعه خطبة لها نفس الحظ من الشهرة وذلك بعد غزوة لصنعاء ، لكن صاحب «غاية الأماني في أخبار القطر اليماني» اكتفى بالقول بأن تلك الخطبة شاهدة عليه بالكفر الصريح ، وقد أباح فيها الخمور واتيان الذكور ، وارتكاب المحرمات من اتيان البنات والامهات[2] ولعلي بن الفضل خطبة أخرى بعد الرجوع من غزو زبيد اكتفى هذا المؤرخ النحرير بذكر قوله فيها «ان هؤلاء النساء يشغلنكم عن الجهاد ونساء الحصيب فتنة فاذبحوا ما في أيديكم منهن فذبحوهن في ساعة واحدة[3] .

ونحن نعلم أن أبا طاهر القرمطي خطب يوم غزو مكة لكن كل ما نعلمه عن هذه الخطبة أنه قال «اجهزوا على الكفار وعبدة الأحجار[4] وهناك خطبة أخرى يوم غزو مكة تنسب الى ابن حفص بن عمرو بن زرقان صهر أبي سعيد الجنابي ، وقد حفظ القاضي عبد الجبار الهمذاني بعض أجزائها في «تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد فقال : وسلب البيت وقلع الحجر وأبو حفص عمر بن زرقان صهر أبي سعيد واقف حذاء البيت والسيف يأخذ الناس وهو على فرسه يضحك ويتلو «لايلاف قريش» حتى وصل الى قوله «وامنهم من خوف» قال : ما أمنهم من خوفنا ظهر الباطن يا أهل مكة حجوا الى البحرين وهاجروا الى الاحساء من قبل أن نطمس وجودها فنردها على أدبارها»[5] حفظ هذا الكاتب خطبة أخرى لابي طاهر القرمطي قالها لاتباعه حين سلم الأمر الى ذكيرة الأصفهاني وهو هنا يقصد أبا زكريا الصمامي «وجمع الناس بالبحرين وقال : معشر الناس انا كنا ندخل عليكم بحسب أهوائكم ، مرة بمحمد ، ومرة بعلي ، ومرة باسماعيل بن جعفر ، ومرة بمحمد بن اسماعيل ، وبالمهدي ، وهذا الهنا وإلهكم وربنا وربكم فان عاقب فبحق ، وان عفا فبفضل ، أظهروا اللعن على الكذابين آدم ، ونوح وابراهيم

---

(1) ابن تغري بردى - النجوم الزاهرة - جـ ٤ ص ٧٤ .
(2) يحيى بن الحسين غاية الأماني في أخبار القطر اليماني جـ ١ ص ١٩٦ .
(3) المصدر السابق - جـ ١ ص ١٩٨ .
(4) أحمد أمين - ظهر الاسلام جـ ٤ ص ١٣٣ .

وموسى وعيسى ومحمد[1] .

واتبع القاضي عبد الجبار هذه الخطبة بخطبة ثالثة ذكر أنها لذكيرة الأصفهاني قالها بعد أن تقدم باحراق المصاحف وبراءة الذمة ممن ترك عنده شيئاً من المصاحف أو التوراة والانجيل ، وجمع هذا كله وأمر بطرحه في الحشوش والاستنجاء به ، ونادى بنكاح الأمهات والبنات والاخوات وذوات المحارم ، وبإباحة اللواط ، وبان تطعن البهائم في خواصرها الى أن تموت ثم تذبح وقال : «تأهبوا فاني سائر الى العراق لاستئصال دين محمد وقتل أتباعه ، فقد انقضت دولته ، وقد أحييته ثلاث مرات واستتبته من أضلال الناس فما تاب ، فالعنوه والعنوا الكذابين[2] ويبدو أن هذا القاضي قليل التمحيص لما ينقل ، فأغلب ما في هذه الخطب ظاهر الوضع بدءاً من الاستنجاء بماء المصاحف ، حتى طعن البهائم بخواصرها قبل ذبحها ، وغير ذلك من الترهات مما كان يروجه أعداء المذهب القرمطي لمنع الناس من الانضمام الى أصحابه وهذه الخطب نموذج مصغر لما في كتب الاشعرية ضد هذه الفرقة . ومن الخطب القرمطية التي نشك فيها خطبة لأبي سعيد الجنابي ذكرها مصطفى غالب في كتابه «القرامطة بين المد والجزر» دون أن يشير الى مصدرها كعادته . وعادة بقية باحثي الاسماعيلية العرب المعاصرين ، وأسلوب الخطبة كما وردت عند مصطفى غالب قريب من رسائل القرن الرابع الذي شهد تطور السجع والاكثار منه : «معشر المؤمنين جعلكم الله ممن انتفع بالذكر الحكيم ، وهدى الى الصراط المستقيم ، الانفاس معدودة وعارية العمر مردودة فارغبوا بنفوسكم عملا يبقى الى ما هو باق وأنشئوا حسن الانشاء للمضي الذي هو الى الملأ الأعلى راق ، والصامتين والمسبحين لاق ، وباينوا من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من صداق[3] .

وبقي أن نشير الى خطبة أخيرة ذكرها المقريزي ونسبها الى أحمد بن القاسم الذي أرسله زكرويه الى قرامطة الشام بعد مقتل ولديه صاحب الخال وصاحب

(١) عبد الجبار الهمذاني ـ تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد ـ ص ١٥٧ ـ زكار .
(٢) عبد الجبار الهمذاني ـ تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد ص ١٥٩ .
(٣) مصطفى غالب ـ القرامطة بين المد والجزر ـ ص ٣٩٩ .

الناقة .

يقول المقريزي «وبلغ ذلك زكرويه وأحمد بن القاسم عنده فرده اليهم فلما قدم اليهم جمعهم ووعظهم وقال : أنا رسول وليكم وهو عاتب عليكم فيما أقدم عليه الذئب بن قائم وانكم قد ارتددتم عن الدين وقد جئتكم الان بما لم يأتكم به أحد تقدمني يقول لكم وليكم : قد حضر أمركم وقرب ظهوركم ، وقد بايع له من أهل الكوفة أربعون ألفا ، ومن أهل سوادها أكثر ، وموعدكم اليوم الذي ذكره الله في شأن موسى وعدوه فرعون اذ يقول : «موعدكم يوم الزينة وأن يحشر الناس ضحى «فاجمعوا أمركم وسيروا الى الكوفة فانه لا دافع لكم عنها ومنجز وعدي الذي جاءتكم به رسلي[1] .

٣ ـ محاورات القرامطة وقصصهم :

في سيرة القرامطة محاورات وقصص ونوادر كثيرة تعكس جانباً مجهولا من النثر القرمطي لم يفكر أحد بجمعه او الاستفادة منه مع كثرة الدراسات عن نثر القرن الثالث والرابع الهجريين . وتصل محاورات القرامطة غالبا مبتورة أو أحادية الجانب فقد سأل أحدهم أبا طاهر القرمطي عن الشرائع فقال «ما أضل هذه الأمة الا راع ـ وطبيب وجمال فأما الراعي والطبيب فاتيا بأشياء تعلماها ، وأما الجمال فلم يأت بشيء[2] ونحن نتوقع في أمثال هذه الحواريات المبتورة أن يستفسر السائل عن الغامض من الجواب فتمضي المحادثة في عفويتها ، لكن المؤرخين لم يهتموا بابراز هذا الجانب ، لذا يجب أن نتوقع دائما حواريات مجزوءة كالحوار التالي «سئل قرمطي كيف تغلبون مع قلتكم فقال نحن نقدر السلامة في الثبوت وهؤلاء يقدرونها في الهرب[3] ولم ينج من البتر الا ما جاء على شكل قصة متكاملة كقصة استعادة الحجر الاسود التي نقبلها كقصة حوارية من الوجهة الفنية ونتحفظ على الجانب الخرافي فيها . وهذه الحوارية منقولة عن كاتب اسمه ابن أبي الدم عن

(١) المقريزي ـ اتعاظ الحنفا ـ ص ٣٥٢ ـ طبعة زكار .
(٢) سامي العباش ـ الاسماعيليون في المرحلة القرمطية ص ١٧٠ .
(٣) ابن الجوزي ـ المنتظم جـ ٦ ص ٢٠٩ .

كتاب له باسم الفرق الاسلامية ، ولم أجد من يشير اليها الا ابن شاكر الكتبي في فوات الوفيات ، قال ابن ابي الدم في الفرق الاسلامية أن الخليفة راسل أبا طاهر في ابتياعه ـ الحجر ـ فأجابه الى ذلك ، فباعه من المسلمين بخمسين ألف دينار وجهز الخليفة اليهم عبد الله بن عكيم المحدث وجماعة معه فأشهد أبو طاهر شهداء ليشهدوا على نواب الخليفة بتسليمه . ثم اخرج لهم أحد الحجرين المصنوعين فقال لهم عبد الله بن عكيم ان لنا في حجرنا علامة : انه لا يسخن بالنار وثانية أنه لا يغوص في الماء فاحضروا ماء ونارا فألقاه في الماء فغاص ، ثم ألقاه بالنار فحمى وكاد يتشقق فقال : ليس هذا بحجرنا ثم أحضر الحجر الثاني المصنوع وقد ضمّخه بالطيب وغشاه بالديباج يظهر كرامته فصنع به عبد الله ما صنع بالأول وقال : ليس هذا بحجرنا فاحضر الحجر الأسود بعينه فوضعه بالماء فطفا ولم يغص ، وجعله في النار فلم يسخن ، فقال : هذا حجرنا فعجب أبو طاهر وسأله عن معرفة طريقه ، فقال عبد الله بن عكيم حدثنا فلان عن فلان أن النبي (ص) ـ قال : الحجر الأسود يمين الله تعالى في أرضه ، خلقه الله تعالى من درة بيضاء في الجنة وانما اسود من ذنوب الناس ، يحشر يوم القيامة له عينان ينظر بهما ولسان يتكلم به يشهد لكل من استلمه أو قبله بالايمان ، وانه حجر يطفو على الماء ولا يسخن بالنار اذا وقدت عليه «فقال أبو طاهر هذا دين مضبوط بالنقل»[1] ويلحق بهذا النوع من القصص التي تتضمن حواراً وسؤالاً وجوابا قصة صراع علي بن الفضل مع منصور اليمن التي لخصها صاحب «المسجد المسبوك» ونقل فيها أقوال الطرفين الدالة على بلاغة كل منهما وقدرته على التصرف في القول والاقناع والمناورة[2] .

ومن أطرف حواريات القرامطة تلك التي برويها ابن الجزار عن قرمطي يحاور جريحا داخل الحرم المكي يوم غزو مكة واقتلاع الحجر الاسود ، والقصة كما يتضح موضوعة للوصول الى الهدف الاشعري وهو التشكيك بعقائد القرامطة ، لأن الجريح ينهيها بحكمة تقليدية تعكس هذا التوجه «دخل بعض أصحاب

---

(١) ابن شاكر الكتبي ـ فوات الوفيات ـ جـ ٢ ص ٦١ .

(٢) علي بن الحسن الخزرجي ـ العسجد المسبوك ـ ص ص ٤٢٥ ـ ٤٢٦ .

القرمطي المسجد الحرام وهو راكب يمشي بدابته على بعض جسمي وأنا مجروح ملقى بين القتلى حول البيت فتحركت وخفت على نفسي فقال : تقرأ سورة الفيل ؟ قلت : نعم . قال : فأين تلك الطير الأبابيل قال : فقلت حيث شاء الله تعالى : قال.: فقال يا حمار تعبدون الأحجار وتطوفون بها وتلثمون أركانها وترقصون حولها ، ما بال رؤوسكم اذا سنوا لها سنناً من أهل الأباطين لم يزلها منها الا طنين السيوف ؟ قال : فعلمت انهم زنادقة وبقايا أهل الردة[1] .

ومما يلحق بهذا النوع من القصص الموضوع قصة القرمطي السكران الذي بال فرسه عند مقام ابراهيم ثم ضرب الحجر الاسود بدبوس فكسره[2] .

ومن الحواريات القرمطية حوار القائد الأسير أبي الفوارس مع الخليفة المعتضد التي قدمنا نصها في الفصل الثاني من هذا البحث . ويكشف تتبع أخبار القرامطة عند عريب صاحب الصلة مجموعة حواريات مبتورة اكتفى هذا المؤرخ باستخلاص ما يريده من عدة كلمات وترك بقيتها ، لأنه لم يكن معنيا بحفظ بلاغة القرامطة . ومن نماذج ذلك عنده «لأن بعض البصريين الثقاة حكموا أن القرامطة كانوا يقولون لهم يوم دخولهم : ويلكم ما أرك سليطينكم في ابعاد ذلك الشيخ - علي بن عيسى - عن نفسه وليعلمن ما يلقى بعده قالوا ونحن لا ندري ما يقولون حتى وردنا الخبر بعد ذلك بالقبض على حامد وعلى وولاية ابن الفرات[3] واكمل حوارية قرمطية هي التي نقلها وزيرا ابن أبي الساج وكاتم أسراره محمد بن خلف وهو يبدؤها بخاتمتها حين كشف له ابن أبي الساج عن عقيدته القرمطية ، ثم يعود الى الوراء فيذكر لنصر الحاجب تفاصيل كل ما دار بينهما من حوار ، واستهل ابن خلف رسالته بقوله أن سيده كان يكتم عنه مذهبه في الدين ، وأنه لما سار الى واسط أنس به وانبسط اليه ، فكشف له بأن يتدين بأن لا طاعة عليه للمقتدر ولا لنبي العباس على الناس طاعة وان الامام المنتظر هو العلوي الذي بالقيروان وان أبا طاهر الهجري صاحب ذلك الامام وانه صح عنده - عند ابن خلف - ان سيده

---

(١)ميكال يان دي خويه - القرامطة ص ٩٤

(٢)ابن تغري بردى - النجوم الزاهرة جـ ٣ ص ٢٢٤ .

(٣)عريب بن سعد - صلة تاريخ الطبري - ص ١١٠ .

يتدين بدين القرامطة ، وأنه ليس له فيه في السير الى هجر ، انما تظاهر بذلك لأخذ الأموال التي يستحقها جنده وهنا يسأله ابن خلف «ولم ليس تخرج الى هجر ولا أراك تستعد لذلك فقال في الجواب : لم لا يكون لك معرفة بالأمور ، من في نيته الخروج الى هجر ؟ فيسأل ابن خلف ثانية فلم غررت السلطان من نفسك ـ ووعدته بهذا الحال حتى سلم اليك جميع أعمال المشرق ؟ فيجيب ابن ابي الساج بأنه ينتقص المقتدر وسائر ولد العباس الغاصبين أهل الحق لأن طاعة طاغية الروم أصلح من طاعة الخليفة العباسي[1] وتمضي الحوارية على هذا النحو «قال : فهبك فعلت ذلك ، ما الذي يؤمنك من القرمطي أن يوافى الى واسط والى الكوفة فلا تجد بدا من لقائه ومحاربته ، فقال في الجواب : ويحك كيف أحارب رجلا هو صاحب الامام وعده منَ عدده فقال له : فان أراد هو حربـك أي شيء تعمل ؟ فقال له : ليس لهذا أصل وقد ورد عليه كتاب الامام من القيروان بأن لا يطأ بلدا أكون فيه ولا يحاربني بوجه ولا سبب ، وانه ختم القول بأن قال : اني انما انتظر أن يقبض رجالي بأسرهم أموال سنة ٣١٤ ، فاذا قووا بذلك منعت أولا من أعمال واسط والكوفة وسقى الفرات وأنفذت اليها العمال فلا بد للسلطان أن ينكر حينئذ ما أفعله فأكاشفه وأخطب للامام وأظهر الدعوة وأسير الى بغداد ، فان بها من الجند قوما يجرون مجرى النساء ، قد ألفوا الدور على دجلة والفرات والثلج والخيش والمغنيات فآخذ نعمهم وأموالهم ولا أدع الهجري يفوز بالاسم ، وأكون سابق الدولة الى الامام ، فان أبا مسلم الخراساني خراز النعال ، لم يكن له أصل وقد بلغ ما بلغ ، ولم يكن معه لما ارتفع النصف ممن معي وما هو الا أن أظهر الدعوة حتى اجتمع مئة ألف ضارب سيف[2] . ولا نستبعد دس ابن خلف في فقرات كثيرة من هذه الرسالة ليظهر ولاءه لبغداد ويفوز بجائزتها ، لكننا أيضا لا نستغرب الميول التمردية عند ابن أبي الساج ، فقد سبقت له الثورة سنة ٣٠٧ هـ حين كان الحلاج بالسجن وحمل اثر ذلك الى بغداد ، وأشهر بالشوارع ، ثم صلح امره مع الخلافة ، فلا بد والحالة هذه أن يكن مزيداً من الحقد لمن صلبوه

---

(١) ميكال يان دي خويه ـ ص ٨٣ .

(٢) ميكال يان دي خويه ـ القرامطة ص ٨٤ .

وأشهروه[1] ومرة أخرى نجد أنفسنا مضطرين للتشكيك بحوارية أخرى - يقدمها مصطفى غالب ، والمحاورة الطويلة التي يذكرها هذا الباحث دون الاشارة الى مصدرها تجري بين الحسن الأعصم وعمه سابور بن أبي طاهر ، واغلب الظن أن هذا الباحث ألف هذه الحوارية لأن لغتها قريبة من لغة التعامل اليومي في هذا العصر «قال سابور وقد افتر ثغره عن ابتسامة صفراء : أنا اعلم يا حسن أشياء كثيرة عن نشاطك المعادي وتأليبك الجماعات عليَّ كأن الحقد الدفين الذي يتفاعل في أعماقك لا يزال يسيطر عليك . . قال حسن الأعصم : هل تعاونك يا سابور مع والدي برفضك أوامره وتعليماته وارشاداته قال سابور : ومتى رفضت ذلك ؟ قال حسن الأعصم : عندما عرض عليك التعاون مع العباسيين وانهاء الحروب فيما بيننا حرصا على مصلحتنا ومصلحة الجماعات . قال سابور : كيف تريدني أن أتعاون مع من اغتصب حقوقنا وناصب أئمتنا العداء وشنع عليهم وعلينا ؟ قال حسن الأعصم : السياسة شيء والدين شيء[2] ومما يلحق بهذا النوع من القصص والحواريات قصة شهيرة أصبحت قاسما مشتركا بين كل كتب الأدب والتاريخ التي تعرضت للحركة القرمطية وهي قصة امرأة جاءت الى معسكر القرامطة للبحث عن ابنها فتنكر الابن لها تمسكاً بعقيدته مما ورطها في عدة مشاكل .

ويلخص ابن الأثير القصة على الشكل التالي مروية على لسان المرأة لرجل متطبب «كان لي ولد طالت غيبته عني فخرجت أطوف عليه البلاد ، فلم أره فخرجت من الرقة في طلبه فوقعت في عسكر القرمطي أطلبه ، فرأيته فشكوت اليه حالي وحال اخواته فقال : دعيني من هذا وأخبريني - ما دينك ؟ فقلت : اما تعرف ما ديني ؟ فقال ما كنا فيه باطل والدين ما نحن فيه اليوم . فعجبت من ذلك وخرج وتركني ووجه بخبز فلم أمسه حتى عاد فأصلحه ، وأتاه رجل من أصحابه فسألني هل أحسن من امر النساء شيئاً فقلت : نعم فادخلني دارا فاذا امرأة تطلق فقعدت بين يديها وجعلت أكلمها ولا تكلمني حتى ولدت غلاما

---

(١) عريب بن سعد - الصلة ص ٧٧ .

(٢) مصطفى غالب - القرامطة بين المد والجزر ص ٤١٩ .

فأصلحت من شأنه وتلطفت بها حتى كلمتني فسألتها عن حالها فقالت : أنا امرأة هاشمية أخذنا هؤلاء الأقوام فذبحوا أبي وأهلي جميعا ، وأخذني صاحبهم فاقمت عنده خمسة أيام ثم أمر بقتلي فطلبني منهم أربعة أنفس من قواده فوهبني لهم وكنت معهم فوالله ما أدري ممن هذا الولد منهم[1] ولا نحتاج لتكرار إيضاح الهدف من وضع هذه القصص وترويجها عن القرامطة ، والهدف هنا ليس تهمتهم بالاباحية فقط بل بالعقوق أيضا . فابن تلك المرأة يلحقها في نهاية القصة ويضربها بالسيف دون سبب واضح[2] .

وبعد هذا التصنيف لنصوص القرامطة نستطيع تقسيم موضوعات النثر القرمطي الى ما يأتي :

- الرسائل الديوانية .
- شرح العقيدة القرمطية .
- الرد على خصوم الحركة .
- الجدل العقلي والثقافي .
- تصوير الحياة الاجتماعية .
- الموسوعة الفلسفية .

الرسائل الديوانية :

لقد أتيح للقرامطة أن يؤسسوا دولا عديدة استمر بعضها عاما وبعضها عشرة أعوام، في حين تمكنت دولتهم في البحرين من الصمود عدة قرون ، وتراوحت فونها مدا وجزرا بين تهديد بغداد ، والاكتفاء بحكم جزيرة أوال . وكان لبعض هذه الدول القرمطية دواوين ومراسلات في الشؤون الادارية وتسيير شؤون البلاد ، لكن ما بقي من هذه الرسائل لا يعطي فكرة كافية عن أدب الدواوين القرمطيه .

(١) ابن الأثير - الكامل - جـ ٦ ص ١٠٥
(٢) المصدر السابق .

لدينا من قرامطة الشام في هذا المجال رسالة من صاحب الشامة القرمطي إلى أحد عماله ، ورسالة من أحد عماله إليه ، ويلقب صاحب الشامة نفسه في رسالته بالمهدي أمير المؤمنين ، ويرد عليه عامله باستعمال نفس الصيغة . ونصف رسالة صاحب الشامة الى عامله جعفر بن حميد الكردي انشاء بحت فهو لا يدخل في صلب الموضوع الا بعد أربعة أسطر يصرفها في البسملة والحوقلة والدعاء والفخر «من عبد الله أحمد بن عبد الله المهدي المنصور بالله الناصر لدين الله القائم بأمر الله الحاكم بحكم الله الداعي الى كتاب الله الذاب عن حرم الله المختار من ولد رسول الله ، أمير المؤمنين وامام المسلمين ، ومذل المنافقين ، خليفة الله على العالمين ، وحاصد الظالمين ، وقاصم المعتدين ومبيد الملحدين ، وقاتل القاسطين ، ومهلك المفسدين وسراج المبصرين ، وضياء المستضيئين ومشتت المخالفين والقيم بسنة سيد المرسلين ، وولد خير الوصيين صلى الله عليه وعلى أهل بيته الطيبين وسلّم الى جعفر بن حميد الكردي[1]

ان استعمال هذا الكم من الألقاب في صدر الرسالة الذي استغرق نصفها يكشف عن بلادة ادارية لا مثيل لها لأن هذا الأمير الذي دامت دولته أقل من سنة ، لا بد أنه قد أضاع نصفها في صياغة هذا النوع من الرسائل الادارية تقليدا لبيروقراطية بغداد التي اخترعتها ، فأصبحت نموذجا يحتذى عند كل من يتعاطى الكتابات الديوانية في ذلك العصر .

أما نصف الرسالة الثاني وهو الأهم فيحتوي على تطمين جعفر الكردي بتسيير الجيوش اليه ، للانتقام من أعداء الله الظالمين «أما بعد فقد أنهى الينا ما حدث قبلك من أخبار أعداء الله الكفرة ، وما فعلوه بناحيتك ، وأظهروه من الظلم والعبث والفساد في الأرض ، فاعظمنا ذلك ، ورأينا أن ننفذ الى ما هناك جيوشنا من ينقم الله به من أعدائه الظالمين الذين يسعون في الأرض فسادا ، وأنفذنا عطيرا داعيتنا وجماعة من المؤمنين الى مدينة حمص ، وامددناهم بالعساكر ونحن في أثرهم وقد أوعزنا اليهم في المصير الى ناحيتك لطلب أعداء الله حيث

---

(١) الكامل - ابن الأثير - جـ ٦ - ص ١٠٦ .

كانوا ، ونحن نرجو أن يجزينا الله فيهم على أحسن عوائده عندنا في أمثالهم فينبغي أن تشد قلبك وقلوب من معك من أوليائنا ، وتثق بنصره الذي لم يزل يعودناه في كل من مرق عن الطاعة وأعرض عن الايمان(١) .

وفي نهاية الرسالة نرى تلك الخاتمة التقليدية التي تدل على تدين حسن عند هذا الخليفة الصغير «وتبادل الينا بأخبار الناحية وما يتجدد فيها ولا تخف عنا شيئا من أمرها ان شاء الله ، سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام ، وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على جدي محمد رسول الله وعلى أهل بيته وسلم كثيراً(٢) ولا بد أن كتاب الدواوين في ذلك العصر ينتقدون هذه الرسالة القرمطية لأنها تفتقر الى التناسب فمقدمتها أطول من موضوعها ، وخاتمتها بحجم نصف المقدمة ، والفقرة الضرورية فيها ، وهي إنفاذ عطير الداعية ضائعة بين سطور كثيرة لا معنى لها .

أما رسالة عامل صاحب الشامة عامر بن عيسى العنقائي اليه فهي أبلغ وأكثر تركيزا وتناسبا وفيها من التفاصيل ما يجعل منها رسالة ادارية نموذجية لدولة من هذا النوع .

ويبدو من هذه الرسالة أن هذا العامل في حيرة من أمره ، من تضارب السلطات ، فأحد من يتقدمه في السلم الاداري وهو المدعو مسرور بن أحمد يدعوه الى مقابلته على عجل ، وصاحب الشامة يخبره عن وصول نجدة سريعة اليه لمجاهدة بني الفصيص والخائن ابن دحيم، والعامل نفسه يتهيأ لمقابلة ثائر آخر ، هو سبك عبد مفلح ولذلك كله تزخر هذه الرسالة بالاحداث ، وتموج بالحيوية ، عكس الرسالة السابقة الموجهة الى جعفر الكردي «وصلنا كتاب سيدي أمير المؤمنين أطال الله بقاءه يعلمني فيه ما كان من نفوذ الجيوش المنصورة مع قائد من قواده الى ناحيتنا لمجاهدة أعداء الله بني الفصيص والخائن ابن دحيم وطلبهم حيث كانوا والإيقاع بهم وبأسبابهم وضياعهم ، ويأمرني أدام الله عزه عند نظري

(١) ابن الأثير ـ الكامل ـ جـ ٦ ص ١٠٦ .

(٢) المصدر نفسه .

في كتابه بالنهوض في كل من قدرت عليه من أصحابي وعشائري للقائهم ومكاتفة الجيش ومعاضدتهم والمسير بسيرهم والعمل كل ما يومون اليه ويأمرون به وفهمته ، ولم يصل إليّ هذا الكتاب أعز الله أمير المؤمنين حتى وافت الجيوش المنصورة فنالت طرفا من ناحية ابن دحيم وانصرفوا بالكتاب الوارد اليهم من مسرور بن أحمد الداعية ليلقوه في مدينة افامية[1] .

ونتوقف هنا لنبين دور مسرور بن أحمد لأن فهم دوره يساعده على فهم التركيبة الادارية لدولة قرامطة الشام . فهو حسب الرسالة ينوب عن صاحب الشامة في مخاطبة العمال وأمره مطاع ، أما تلقيبه بالداعي فهذا لقب ديني لا علاقة له بوظيفته الادارية في الدولة ، لكن الديني والزمني في أمثال تلك الدول كانا يختلطان اختلاطا يصعب معه فصل السلطات بين الدعاة وموظفي الادارة ، وفي الغالب فقد كان الدعاة يقومون بوظائف إدارية الى جانب وظائفهم التبشيرية ، فصاحب الشامة نفسه داعية والده زكروية ، ووالده في العراق داعية لامام سري مجهول . وفي الغالب فان لقب داعي دينيا يوازي لقب حاكم جزيرة أو منطقة إدارياً ، لذا نحسّ بخوف العنقائي لعدم قدرته على الاستجابة لرسالة مسرور بن أحمد بسبب ظهور خطر آخر» . ثم ورد عليَّ كتاب مسرور بن أحمد في درجة الكتاب الذي اقتصصت ما فيه في صدر كتابي هذا يأمرني فيه بجمع من تهيأ من أصحابي وعشيرتي والنهوض الى ما قبله ، ويحذرني التخلف عنه وكان ورود كتابه على وقت صح عندنا نزول المارق سبك عبد مفلح مدينة عرقه في زهاء ألف رجل ، ما بين فارس وراجل ، وقد شارف بلدنا وأطل على ناحيتنا وقد وجه أحمد بن الوليد عبد أمير المؤمنين أطال الله بقاءه الى جميع أصحابه ووجهت الى جميع أصحابي فجمعناهم الينا ، ووجهنا العيون الى ناحية عرقه لنعرف أخبارهذا الخائن وأين يريد ، فيكون قصدنا هذا الوجه ونرجو أن يظفر الله به ويمكن منه بمنه وقدرته»[1] .

ويحاول هذا الموظف المتورط أن يعتذر في بقية الرسالة عن عدم قدرته على

(١) ابن الأثير - الكامل - جـ ٦ - ص ١٠٦ .

(٢) المصدر السابق - جـ ٦ - ص ١٠٧ .

توزيع أصحابه في عدة اتجاهات ، ولا يخفي قلقه من غضب مسرور بن أحمد الداعية عليه لذا يعاودذكره مع أنه اعتذر وبين ظروفه في القسم الثاني من هذه الرسالة ، كما يختتم هذا العامل رسالته خاتمة تقليدية بالدعاء لأمير المؤمنين بالصحة والعافية والسلامة .

«ولولا هذا الحادث ونزول هذا المارق في هذه الناحية وإشرافه على بلدنا لما تأخرت في جماعة من أصحابي عن النهوض الى مدينة أفامية ، لتكون يدي مع أيدي القواد المقيمين بها ، لمجاهدة من بتلك الناحية ، حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكيمن ، وأعلمت سيدي أمير المؤمنين أطال الله بقاءه ـ السبب في تخلفي عن مسرور بن أحمد ليكون على علم منه ، ثم أن امرني ـ أدام الله عزه ـ بالنفوذ الى أفامية ، كان نفوذي برأيه وامتثلت ما يأمرني به إن شاء الله[1] ولا تخرج خاتمة هذه الرسالة بمجملها عن الخواتم التقليدية للرسائل الادارية المعروفة «أتم الله على أمير المؤمنين نعمه ، وأدام الله عزه وسلامته وهنأه كرامته ، وألبسه عفوه وعافيته ، والسلام على أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد النبي وعلى أهل بيته الطاهرين الأخيار»[2] .

وعامر بن عيسى هذا الموظف الحائر في من يطيع ومن يعصي يحاول أن يقول للأمير أنه لا يطيع غيره وهذا نفاق موظفي الادارات في كل زمان ومكان .

ولا يخلو هذا الباب من مناورات بعض كتاب الدواوين ومكائدهم . وخير من يمثل هذا عند كتاب القرامطة علي بن أحمد كاتب ديوان القرامطة في عمان ، الذي أوقع بين السود والبيض ليتقلد الامارة في رواية طريفة يقصها علينا مسكويه ، ويمكن أن نطلق عليها اسم انقلاب عسكري اداري ، بكل ما تعنيه هذه الكلمة : «ووافق علي بن أحمد الجيش على أن يطلع لهم رزقتين صلة فاخرجت الأموال ، وابتدأ علي بن أحمد ينفق في الناس رزقتين ، فلما انتهى الى الزنج وهم ستة آلاف رجل لهم بأس وقوة ، قال لهم ان الأمير عبد الوهاب أمرني

(١) ابن الأثير ـ الكامل ـ جـ ٦ ـ ص ١٠٧ .
(٢) المصدر نفسه .

أن أطلق لكم أنتم رزقة واحدة فقط ، فلما جزعوا لذلك قال لهم : امضوا اليه وخاطبوه ، فمضوا اليه فلما بعدوا منه قليلاً استردهم الى مجلسه وقال لهم : انكم اذا مضيتم لم يوصلكم اليه ولم يزدكم على رزقة واحدة ، فهل لكم أن تبايعوني ، وأطلق لكم رزقتين ، وتكون الامارة لي فقالوا نعم ، فأطلق لهم رزقتين فاضطرب البيضان من ذلك ووقع بينهم وبين الزنج مناوشة ، فقتل من البيضان جماعة فسكنوا ، وصارت كلمتهم وكلمة الزنج واحدة ، وبايعوا علي بن أحمد ثم راسلوا عبد الوهاب بن أحمد بن مروان بأن عقد الأمر لغيرك فاخرج عن البلد فخرج وحصل الأمر لعلي بن أحمد[1] .

ورغم طول عمر دولة قرامطة البحرين ، فهم لم يتركوا شيئاً من رسائلهم الديوانية رغم كثرة وجودها ، ولعل العيونيين الذين حكموا البحرين بعدهم ، قد عملوا على طمس كل نظمهم الادارية المتطورة التي لاحظناها في أثناء الحديث عن بنية المجتمع القرمطي .

ويذكر ابن حوقل اسم كاتبهم الخاص بالشؤون الادارية ، لكنه لا يحتفظ بأي نص له يتعلق بتسيير شؤون الدولة «وربما انفذ ابن عرفة قاضيهم برسائلهم الى بني حمدان وغيرهم فعقد عليهم بيعتهم وأخذ عليهم العهود بموالاتها»[2] .

أما رسالة أبي سعيد الجنابي للمعتضد ورسالة أبي طاهر للمقتدر ، فهي رسائل عقائدية سياسية بحتة ، في الوعد والتهديد ، ولا علاقة لها بالرسائل الديوانية لذا سوف نتعرض لها في مكان آخر من هذا الفصل .

وليس لدينا أيضا من قرامطة اليمن أية نصوص ذات صبغة إدارية ، كما أن رسائل علي بن الفضل لمنصور اليمن ، ورسائل منصور اليه ليس فيها كل تلك التفاصيل لاقتصارها على الخلاف العقائدي .

---

(١) مسكويه ـ تجارب الامم جـ ٢ ص ٢١٧ .
(٢) ميكال يان دي خويه ـ القرامطة ص ١٤٨ .

لقد كتب منصور بن حسن معاتبا فقال : «كيف تخلع من لم تنل خيراً الا به وببركة الدعاء اليه ، اما تذكر ما بينك وبينه من المواثيق وما أخذ علينا جميعا من الوصية بالاتفاق وعدم الافتراق»[1] فما كان من علي بن الفضل الا أن رد قائلا «ان لي بأبي سعيدالجنابي أسوة، وقددعا الى نفسه وأنت لم تدخل في طاعتي نابذتك الحرب[2] وفي رواية أخرى للحمادي اليماني أنه قال : «هذه الدنيا شاة ، ومن ظفر بها افترسها ، ولي بأبي سعيد الجنابي أسوة لانه خلع ميمونا وابنه ودعا الى نفسه وانا أدعو الى نفسي ، فاما نزلت على حكمي ودخلت في طاعتي والا خرجت اليك[3] ورغم قلة النصوص المتعلقة بهذا الجانب ، فان مااقتطفناه منها يعطي فكرة معقولة عن الادارة القرمطية التي لم تكن تختلف كثيراً عن إدارات تلك الأيام ، فكتاب الدواوين هم هم في كل زمان ومكان ، ولا مجال لابداع كبير في الرسائل الديوانية الادارية البحتة مع الاعتراف أن هذه القاعدة كسرت عدة مرات على يد الصابي وابن العميد في القرن الرابع .

شرح العقيدة القرمطية :

نصف النثر القرمطي على الأقل استهدف شرح العقيدة القرمطية وتلقينها للاتباع والمريدين . ووسط تلك الحروب الفكرية الطاحنة التي تشعبت منذ بداية القرن الثالث كانت كل فرقة من الفرق تتستر خلف نظريتها في فهم الشريعة والكون ، وتحاول أن تعمق قدر الامكان مفاهيمها النظرية ، لتكسب أكبر عدد ممكن من الأنصار . وفي هذا الجو المشحون بالجدل وعلم الكلام والمناظرات والاجتماعات السرية والعلنية كان الحزب القرمطي يواصل بهدوء تثبيت أركان عقيدته في برنامج تثقيفي للدعاء فريد من نوعه يثير إعجاب كل من اطلع عليه ، لقدرته على بلورة نظرية متكاملة ، حمل أصحابها عبء النضال الايديولوجي ضد منظري الفرق الأخرى .

---

(١) علي بن الحسن الخزرجي ـ العسجد المسبوك ص ٤٢٥ ـ زكار .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) الحمادي اليماني ـ كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة ص ٣٣ .

وقد صيغت التعاليم الموجهة الى دعاة القرامطة بأسلوب بليغ قوي التأثير ، وكان من شروط الداعي عندهم أن يكون مثقفاً ثقافة عالية ، قوي الحافظة عارفا بوجوه التأويل ، خبيراً بالنفوس البشرية وما يؤثر فيها من أفكار ومواقف . . ومن وصايا القرامطة لدعاتهم «لا تتكلموا في بيت فيه سراج»[1] ويعنون بالسراج من يعرف علم الكلام وتفرعاته ، ومنها «لا تطرحوا بذركم في أرض سبخة»[2] ويقصدون بذلك منع الدعاة من إظهار الدعوة عند من لا يتأثر بها ، فحاله كحال الأرض السبخة التي لا تنبت مهما ألقى فيها المزارع من بذور .

ومما يؤكد تركيزهم على الناحية النفسية للمستجيبين اختيارهم للدعاة العارفين بالوجوه التي تدعى بها أصناف الناس وتفسير ذلك عند عبد القاهر «فليست دعوة الأصناف من وجه واحد بل لكل صنف من الناس وجه يدعى منه الى مذهب الباطن فمن رآه الداعي مائلا الى العبادات حمله على الزهد والعبادة ، ثم سأله عن معاني العبادات ، وعلل الفرائض وشككه فيها ، ومن رآه ذا مجون وخلاعة قال له العبادة لله مخرقة وحماقة وانما الفطنة في نيل اللذات[3] .

وكان القرامطة يحرصون على كسب الفلاسفة وأصحاب الثقافة الرفيعة ليعينوهم على شرح العقيدة القرمطية . وفي مقطع من الرسالة التي ينسبها عبد القاهر الى القيرواني وهي مرسلة الى أبي طاهر القرمطي نص صريح بهذا الاتجاه «ادع - الناس بأن تتقرب اليهم بما يميلون اليه وأوهم كل واحد منهم بأنك منهم ، فمن آنست منه رشدا فاكشف له الغطاء ، واذا ظفرت بالفلسفي فاحتفظ به ، فعلى الفلاسفة معولنا ، وانا واياهم مجمعون على نواميس الانبياء وعلى القول بقدم العالم لوما يخالفنا فيه بعضهم من أن للعالم مدبرا لا يعرفه[4] وفي الرسالة نفسها وصية بالدهرية لقربهم من المذهب القرمطي «ان أهل الشرائع يعبدون الها لا يعرفونه ، ولا يحصلون منه الا على اسم بلا جسم . . اكرم الدهرية فانهم منا

---

(١) عبد القاهر - الفرق بين الفرق - ص ٢٨٣ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣)- عبد القاهر - الفرق بين الفرق - ص ٢٨٤ .

(٤)- المصدر السابق - ص ٢٧٨ .

ونحن منهم[1] ولكي يتمكن القرامطة من غرس عقيدتهم والتمكين لها في النفوس ، كانوا يعتمدون على أسلوب التشكيك لنزع أصحاب العقائد الأخرى من عقائدهم وكسبهم للمذهب القرمطي ، ففي الرسالة الآنفة الذكر يتلقى أبو طاهر الوصية التالية «اني أوصيك بتشكيك الناس في القرآن والتوراة والزبور والانجيل ، وبدعوتهم الى ابطال الشرائع والى ابطال المعاد والنشور من القبور ، وإبطال الملائكة في السماء ، وابطال الجن في الأرض ، وأوصيك بأن تدعوهم الى القول بأنه قد كان قبل آدم بشر كثير فان ذلك عون لك على القول بقدم العالم»[2] .

ومن أساليب التشكيك صياغة أسئلة محيرة كان الدعاة القرامطة يطرحونها على من يستمع اليهم كسؤالهم، لم صار للرجل ذكر واحد وخصيتان ، ولم صار ثدي الانسان على صدره وثدي البهائم على بطونها ، ثم يبالغون بالأسئلة المتعلقة بالأحكام الشرعية والفروض فيسألون لم كان الوضوء على أربعة أعضاء والتيمم على عضوين ، ولم وجب الغسل من المني وهو عند أكثر المسلمين طاهر ، ولم يجب الغسل من البول مع نجاسته عند الجميع ، ولم أعادت الحائض ما تركت من الصيام ولم تعد ما تركت من الصلاة ولم كانت العقوبة في السرقة بقطع اليد ، وفي الزنى بالجلد وهلا قطع الفرج الذي زنى كما قطعت اليد التي سرق بها في السرقة[3] .

ومن شروط ثقافة الداعي الشارح للعقيدة القرمطية أن يحيط علما بمعجزات الرسائل وتفسيراتها والتناقض الوارد في أقوالهم وأفعالهم «وينبغي أن تحيط علما بمخاريق الأنبياء ومناقضاتهم في أقوالهم كعيسى بن مريم قال لليهود : «لا أرفع شريعة موسى ، ثم رفعها بتحريم الاحد بدلا من السبت ، وأباح العمل بالسبت

---

(١) عبد القاهر - الفرق بين الفرق - ص ٢٧٩ .
(٢) المصدر السابق - ص ٢٨٠ .
(٣) عبد القاهر - الفرق بين الفرق - ص٢٩٣ .

وأبدل موسى قبله بخلاف جهته وبهذا قتلته البلاد لما اختلفت كلمته» . ويحاول عبد القاهر البغدادي أن يحصر أصناف المستجيبين للمذهب القرمطي فيقول : «والذين يروج عليهم مذهب الباطنية أصناف أحدهما العامة الذين قتلت بصائرهم بأصول العلم والنظر كالنبط والاكراد وأولاد المجوس ، والصنف الثاني الشعوبية الذين يرون تفضيل العجم على العرب ويتمنون عود الملك الى العجم ، والصنف الثالث أغتام بني ربيعة من أجل غيظهم من مصر لخروج النبي منهم ، لهذا قال عبد الله بن خازم السلمي في خطبته بخراسان أن ربيعة لم تزل غضابا على الله مذ بعث نبيه من مضر ، ومن أجل حسد ربيعه لمضر بايعت بنو حنيفة مسيلمة الكذاب طمعا أن يكون في بني ربيعة نبي كما كان في بني مضر نبي»[1] .

ولا يقلل هذا التفسير الساذج للأمور من شيوع العقيدة القرمطية بين مختلف الطبقات الاجتماعية ، أما ما يسميه عبد القاهر بحقد ربيعة على مضر فله تفسير اقتصادي واضح لأن بني حنيفة من القبائل الزراعية المستقرة ، وهم أول من تمرد وآخر من أخضع لأنهم بسبب استقرارهم كانوا أكثر قابلية للتنظيم من غيرهم . وقد أكثر اخوان الصفا من النصوص التي تشرح العقيدة القرمطية وقدموا ذلك بأسلوب قصص شيق ، ومن أنماط ذلك الشرح قصة الناجي والهالك ، ونقتطف من هذه القصة نهايتها حيث يتحدث الناجي بلسان القرامطة : «ثم قال الهالك للناجي اخبرني أنت عن رأيك ومذهبك وحال نفسك كيف متى ؟ قال : نعم أما انا فاني أرى أني قد أصبحت في نعمة من الله واحسان لا أحصي عددها ولا أؤدي شكرها ، راضيا بما قسم الله لي وقدر ، صابرا لاحكامه ؛ لا أريد لاحد من الخلق سوءاً ، ولا أضمر لهم غلا ولا أنوي لهم شرا . . نفسي في راحة وقلبي في فسحة ، والخلق من جهتي في أمان ، أسلمت لربي مذهبي وديني دين ابراهيم عليه السلام أقول كما قال «فمن تبعني فانه مني ومن عصاني ، فانك غفور رحيم» «ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم»[2] .

(١) المصدر السابق - ص ٢٨٦ .
(٢) الرسائل - ج ص ٢٩٩ .

وتتضح عظمة هذه الروح المتسامحة وقيمتها حين نعلم أن الهالكَ وهو ممثل الفرق الأخرى في القصة هدد كل من يخالفه بالويل والثبور واعلان الحرب عليهم حتى إبادتهم ، في حين الناجي لسان حال القرامطة كان يدعو الى التسامح الديني ولا يضمر شراً لأحد من الخلق ، فما أجمل هذا القول « والخلق من جهتي في أمان» أو ليس التعصب هو أصل كل الشرور .

ولاخوان الصفا رسالة خاصة هي الرسالة الثالثة من العلوم الناموسية والشرعية ، تبين للاتباع كيفية شرح العقيدة القرمطية ، ونقل الدعوة الى الناس بالحسنى ، ولاهمية هذا النص نقتطفه كاملا وكما سنرى فهو الآخر قد صيغ بأسلوب قصصي شيق ، وبرموز واضحة قريبة المتناول «اعلم أنه في الزمان السالف ذكروا أنه كان رجل من الحكماء ، رفيقاً بالطب دخل الى مدينة من المدن ، فرأى عامة أهلها بهم مرض خفي ، لا يشعرون بعلتهم ، ولا يحسون بدائهم الذي بهم ، ففكر ذلك الحكيم في أمرهم ، كيف يداويهم ليبرئهم من دائهم ويشفي علتهم التي استمرت بهم . وعلم أنه ان اخبرهم بما هم فيه لا يستمعون قوله ، ولا يقبلون نصيحته ، بل ربما ناصبوه العداوة واستعجزوا رأيه واستنقصوا آدابه واسترذلوا علمه . فاحتال عليهم في ذلك ، لشدة شفقته على أبناء جنسه ورحمته لهم وتحننه عليهم وحرصه على مداواتهم طلبا لمرضاة الله عز وجل ، بأن طلب من أهل تلك المدينة رجلاً من فضلائهم الذين كان بهم ذلك المرض . فأعطاه شربة من شربات كانت معه قد أعدها لمداواتهم وسعطه بدخنه كانت معه لمعالجتهم فعطس ذلك الرجل من ساعته ووجد خفة في بدنه وراحة في حواسه وصحة في جسمه وقوة في نفسه . فشكره وجزاه خيرا وقال له : هل لك من حاجة أقضيها لك ، مكافأة لما اصطنعت إليَّ من الاحسان في مداواتك لي ؟ فقال نعم : تعينني على مداواة أخ من اخوانك ـ قال سمعا وطاعة فتوافقا على ذلك ودخلا على رجل آخر ، ممن رأوا أنه أقرب الى الصلاح ، فخلوا به من رفقائه وداوياه بذلك الدواء ، فبرأ من ساعته . فلما أفاق من دائه جزاهما خيراً وبارك فيهما وقال لهما : هل لكما حاجة أقضيها لكما مكافأة لما صنعتما إليَّ من الاحسان والمعروف ؟ فقالا : تعيننا على مداواة أخ من اخوانك . فقال سمعا وطاعة لكما . فتوافقوا على ذلك ولقوا رجلاً آخر فعالجوه وداووه بمثل الأول . فبرىء وقال لهم

مثل قول الأولين . وقالوا له مثل ما قال الأول . ثم تفرقوا في المدينة يداوون الناس واحدا بعد اخر ، في السر حتى أبرأوا أناسا كثيرين ، وكثر أنصارهم واخوانهم ومعارفهم تم ظهروا للناس وكاشفوهم بالمعالجة ، وكابروهم بالمداواة قهراً . وكانوا يلقون واحدا واحداً من الناس : فيأخذ منهم جماعة بيديه وجماعة برجليه ، ويسعطه الاخرون كرها ، ويسقونه جبرا . حتى أبرأوا أهل المدينة كلهم [1] .

الرد على خصوم الحركة :

في خضم الصراع العقائدي الذي فرض على الحركة القرمطية كان على تلك الحركة أن ترد على خصومها الشرسين بالمثل فتقارعهم الحجة بالحجة ، لأن عدم ردها كان سيجعلها موضع شك الاتباع قبل الخصوم ومن هذا المنطلق نرى ردود القرامطة على خصومهم من أقوى نثر الحركة وخير ما يمثل ذلك رسالة أبي طاهر القرمطي الى الخليفة المقتدر والتي كتبها اليه ردا على مجموعة اتهامات وجهها اليه الخليفة . ولأن نص الاتهام مفقود فسنحاول فهم هذه الاتهامات من الردود ويبدو أن المقتدر في رسالته كان يتهم القرمطي بعدة تهم خطيرة مكررة أولها قطع طريق الحج ، وثانيها احراق المساجد ، وثالثها خراب ديار المسلمين بغير وجه حق ، ورابعها العدوان على أملاك الآخرين .

ويظهر من الرسالة أن المقتدر كان يتظاهر بالتقوى ويخوف القرمطي من عقاب الله على التهم التي يتهمه بارتكابها ، وجاء رد أبي طاهر في رسالة غاية في القوة الفنية والمعنوية بحيث نحس بالغضب الذي يغلي في صدره منذ مطلع الرسالة : «بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين . من أبي طاهر الداعي الى تقوى الله القائم بأمر الله الآخذ بآثار رسول الله (ص) الى قائد الارجاس المسمى بولد العباس»[2] وبعد هذا الاستهلال يهجم أبو طاهر

(١) الرسائل - جـ ٤ - ص ٨٢ - ٨٣ .

(٢) الحمادي اليماني - كشف أسرار الباطنية - ص ٣٤ .

مباشرة على غرضه بعد عبارة مجاملة سريعة أعقبت تلك الشتيمة «قائد الأرجاس» فيقول : «اما بعد عرفك الله مراشد الأمور ، وجنبك التمسك بحبل الغرور ، فانه وصل كتابك بوعيدك وتهديدك وذكرك ما وضعته. من نظم كلامك ونمت به من فحامة أعظامك من التعلق بالأباطيل والاصغاء الى فحش الأقاويل من الذين يصدون عن السبيل ، فبشرهم بعذاب أليم . على حين زوال دولتك ونفاذ منتهى طلبتك وتمكن أولياء الله من رقبتك وهجومهم على معاقل أوطانك صفرا وسبيهم حرمك قسرا وقتل جموعك صبراً ، أولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون وجند الله هم الغالبون[1] . وما ان ينفث أبو طاهر غضبه في هذا المقطع حتى ينتقل الى تفنيد الحجج واحدة واحدة «تالله غرتك نفسك وأطمعتك فيها لست نائله وسولت لك ما لست واصله فكتبت لي بما أجمعت عليه أذهان كتابك ، ذكرتني بالعيوب الشنيعة وقذفتني بالمثالب السمجة تالله لتسألن عما كنتم تعملون . فأما ما ذكرت من قبل الحجيج واخراب الامصار واحراق المساجد فوالله ما فعلت ذلك الا بعد وضوح الحجة كايضاح الشمس ، وادعى طوائف منهم أنهم أبرار ، ومعاينتي منهم أخلاق الفجار ، فحكمت عليهم بحكم الله ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون [2]

وفي المقطع التالي يرد أبو طاهر على التهمة بتهمة معاكسة على قاعدة خير وسائل الدفاع الهجوم «خبرني أيها المحتج لهم والمناظر عنهم في أي حد من كتاب الله أو أي خبر عن رسول الله (ص) إباحة شرب الخمور وضرب الطنبور وعزف القيان ومعانقة الغلمان وقد جمعوا الأموال من ظهور الأيتام واحتووها من وجوه الحرام[3] وحين انتهى أبو طاهر من الهجوم على الخليفة وأعوانه انتقل الى الهجوم على شيوخ الدين الفجار الذين يتظاهرون بالتقوى ويمارسون عكسها ويقومون بتزييف القرآن والأحاديث «واما ما ذكرت من احراق مساجد الأبرار ، فأي مساجد أحق بالخراب من مساجد اذا توسطتها سمعت فيها الكذب على الله تعالى

---

(١) المصدر السابق - ص ٣٤ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) الحمادي اليماني - كشف أسرار الباطنية - ص ٣٥ .

ورسوله (ص) بأسانيد عن مشايخ فجره بما أجمعوا عليه من الضلالة ، وابتدعوا من الجهالة . وأما تخويفك لي بالله وامرك بمراقبته ، فالعجب من بهتك وصلابة حدقتك . أترى أني أجهل بالله منك وصرفك أموال المسلمين للصفاعنة والضراطين ، ومنعها عن مستحقيها ، يدعي على المنابر للصبيان ويخطب للخصيان ، الله اذن لكم أم على الله تفترون»[1] .

وفي المقطع الأخير ينتقل أبو طاهر للسخرية من الخليفة . وهي طريقة يجيدها تمام الاجادة ـ فيبدأ باسم الخليفة المقتدر ساخراً منه ومن اقتداره ثم يظهر لا مبالاته بتهديد الخليفة سائلاً إياه أن يقرن القول بالفعل ان استطاع الى ذلك سبيلاً . «واما ما ذكرت أني تسميت بسمة عدوان فليس أعظم من تسميك بالمقتدر بالله أمير المؤمنين . أي جيش صدمك فاقتدرت عليه ، أم أي عدو ساقك فابتدرت اليه ، لأنت أمير الفاسقين أولى بك من أمير المؤمنين وانك لتقلد بعض خدمك شيئا من أمرك فيكاتبه الشريف والرئيس بالسيد والمولى فأي الأمرين أقرب للتقوى . أو ما علمت أنه من انقاد له نفر من عشيرته وعصابة من بني عمه وأسرته فقد سادهم وعلا فيهم . وبعد فما لك وللوعيد والابراق والتهديد ، اعزم على ما أنت عليه عازم ، وأقدم على ما أنت عليه قادم ، والله من ورائي ظهير وهو نعم المولى ونعم النصير ، والحمد لله وعلا وصلى الله على خير بريته وآل عترته»[2] .

إن عبارة بعض خدمك الواردة في النص تشير الى مؤنس خادم المقتدر الملقب بمؤنس الفحل وهو أقوى قواد الدولة العباسية آنذاك ، وقد سبق لأبي طاهر أن سخر منه شعرا سخرية مرة ، فأرسل له الأبيات التالية[3] :

قُولوا لمؤنسِكُمْ بالراحِ كُنْ أنسا واستتبعِ الراح سِريانا ومِزمارا
وَقدْ تمثلْتُ مِنْ شوق تقاذفَ بي بَيتاً من الشِّعرِ للماضينَ قد سارا

---

(١) المصدر السابق .
(٢) المصدر السابق .
(٣) بندلي جوزى ـ من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ص ١٨١ .

نزورُكم لا نؤاخذْكُمْ بجفـوتكُمْ إنّ الكريم إذا لم يُستزرْ زارا
ولا نكـونّ كـأنتمْ في تخلّفكُمّ منْ عالج الشوق لم يستبعد الدارا

وكان مؤنس هذا قد أرسل الى أبي طاهر يهدده ويتوعده برسالة طويلة منها«ويلك ظننتي كمن لقيك أبرز لك رجالى والله ما يسرني أن أظفر بك بقتل رجل مسلم من أصحابي ولكن أطاولك وأمنعك مأكولا ومشروبا حتى اخذك أخذا بيدى إن شاء الله[1] ولم يقتصر رد القرامطة على العباسيين حماة المذهب السني بل كانوا يردون بين حين وآخربشكل غيرمباشر على اخوانهم في العقيدة الشيعية من جماعه الاثني عشرية فاخوان الصفا يعدون من الاراء الفاسدة «من يعتقد أن إمامي مختف من خوف مخالفيه[2] وهذا ينطبق على الاسماعيلية في مرحلة الستر أيضا ، لأن امامهم كان مختفيا من خوف مخالفيه .

والاخوان يكررون ذلك بشكل واضح في موضع اخر من رسائلهم «وهكذا أيضا حكم من يرى ويعتقد أن الامام الفاضل الهادى مختف لا يظهر من خوف مخالفيه ، واعلم أن صاحب هذا الرأي يبقى طول عمره منتظرا لخروج إمامه ، متمنيا لمجيئه مستعجلا لظهوره ، ثم يمضي عمره ويموت بحسرة وغصة ، لا يرى امامه . ثم اعلم ان أمثال هذه الاراء الفاسدة كثيرة»[3] .

لقد كان القرامطة من الشيعة لكنهم كانوا مكروهين من الشيعة الامامية المعتدلة ، فابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة يعتقد أنهم هم المقصودون بقول علي بن ابي طالب «ينتحلون لنا الحب والهوى ويضمرون لنا البغض والقلى وآية ذلك قتلهم وراثنا وهجرهم احداثنا[4] ويقول ابن أبي الحديد بعد ايراد القول السابق «وصح ما أخبر به عليه السلام ، لأن القرامطة قتلت من آل أبي طالب

(١) المقريزي ـ اتعاظ الحنفا ـ ص ٣٥٨ ـ زكار .
(٢) عمرو فروخ ـ اخوان الصفا ـ ص ٢٤ .
(٣) الرسائل ـ جـ ٤ ص ٥٨ .
(٤) محمد حسين الزين . الشيعة في التاريخ ص ١٠٣ .

خلقاً كثيرا وأسماؤهم **مذكورة** في مقاتل الطالبين لأبي الفرج[1] .

ويغالي هذا المفسر في تشويه سمعة القرامطة بين الشيعة ، فكل ما يذكر أبو الفرج في هذا الباب هو قوله «وقتل القرمطي المعروف بالجنابي رجلا من طباطبا لم يقع لي نسبه وقتل جماعة من العلويين يقال لهم بنو الأخيضر لم تقع لي أنسابهم[2] .

ومن المعروف أن القرامطة قتلوا حين غزو مكة الفقيه الشيعي ابن بابويه الذي تعلق بأستار الكعبة وهو ينشد هذه الأبيات التى تنسب للحلاج أحياناً[3] :

ترى المحبين صرعى في ديارهم كفتية الكهف لا يدرون كم لبثوا

والله لـــو حلف العشّـاقُ أنهم سكرى من البين يوم البيْن ما حنثوا

قومٌ اذا هجروا منْ بعد ما وصلوا ماتوا فإنّ عاد مَنْ يهوونه بُعثوا

وفن كتاب الطواسين البالغ التعقيد يرد الحلاج بشكل مبطن على كثير من الفرق المعادية للحركة القرمطية ، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر ، رده على الفرق القائلة بأن الحسن من الله أما القبيح فمن الانسان .

على هؤلاء يرد الحلاج في طاسين «الازل والالتباس» فيقول : «وفي أحوال عزريل أقاويل ، أحدها انه كان في السماء داعيا وفي الأرض داعيا ، في السماء دعا الملائكة يريهم المحاسن ، وفي الأرض دعا الانس بريهم القبائح . . ان الأشياء تعرف بأضدادها ، والسرق الرقيق ينسج من وراء المسح الأسود . الملك يعرض المحاسن ويقول للمحسن انفعلتهاأجرت مرموزاومن لا يعرف القبيح لا يعرف الحسن[4] .

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) ابو الفرج الأصفهاني ـ مقاتل الطالبين ـ ص ٤٣٣ .

(٣) العيني ـ عقد الجمان ـ مجلد ٢ جـ ١٨ ورقة ٣٣٨ .

(٤) الحسين بن منصور الحلاج ـ كتاب الطواسين ـ ص ٤٩ .

الجدل العقلي والثقافي :

يقول الجنيد : العلم أرفع من المعرفة واتم وأشمل وأكمل . تسمى الله بالعلم ولم يتسم بالمعرفة وقال «والذين أوتوا العلم درجات «ثم لما خاطب النبي صلعم خاطبه بأتم الأوصاف وأكملها وأشملها للخيرات ، فقال «فاعلم انه لا إله إلا الله» ولم يقل فاعرف لان الانسان يعرف الشيء ولا يحيط به علما وإذا علمه وأحاط به علما فقد عرفه[1] .

يمثل هذا النص جانبا من جوانب الجدل العقلي والثقافي الذي وصل اليه أصحاب الفرق والمتعاطون بشؤون الفكر في ذلك العصر ، فلم يعد الجدل ينحصر في الكليات والعموميات كالخير والحق والجمال والمعرفة ، بل تطور ليصل الى حد التفريق بين المعاني المتقاربة كالعلم والمعرفة كما لاحظنا في النص السابق ، أو كالعلم بالحس والعلم بالعقل ، أو المعرفة الالهية والقدرة الالهية ، وعلاقة الأولى بالثانية ، وكيفية صدور العلم عن الله وهل هو بالأمر أو بالفيض ، وما الى ذلك من مناظرات حفلت بها كتب تلك المرحلة .

ومن الطبيعي أن يخوض القرامطة في علوم عصرهم ، وأن يجادلوا أساطين الكلام في مرحلتهم ، لذلك حفلت كتبهم بأنماط من الجدل العقلي والثقافي الراقي . وبسبب استفادتهم الجمة من فلسفة اليونان وعلوم الفرس ودياناتهم كانوا يتفوقون في مناظرات كثيرة على خصومهم من ممثلي الفرق الأخرى .

والنقطة الأساسية التي جادل حولها القرامطة هي علوم التأويل التي نشأت كملحق مكمل لنظرية الامامة القاسم المشترك بين جميع فرق الشيعة .

وقد أسهب اخوان الصفا في تحديد صفات واضع الشريعة ، نبيا كان أو قائداً ، أو إماماً فاشترطوا وجود اثنتي عشرة خصلة في واضع الشريعة ، وبمقارنة

(١) الحسين بن منصور الحلاج - كتاب الطواسين ص ١٩٥

هذه الخصال بصفات الامام عند الشيعة نجد أنها تتطابق تطابقاً كليا مع تصور الشيعة لأئمتهم . وهذه الخصال نفسها هي الخصال التي ذكرها الفارابي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» وهذا ما يؤكد اتكاء الفارابي اتكاء ملحوظاً على اخوان الصفا أكثر من اتكائه على أفلاطون في صياغة كتابة المذكور .

ومن صفات واضع الشريعة عندهم أن يكون تام الأعضاء سليمها ، وأن يكون جيد الفهم ، جيد الحفظ ، ذكياً حسن العبارة ، محبا للعلم ، إضافة الى بعض الصفات ـ الأخلاقية كحب الصدق وعدم الشره والزهد في الدنيا وقوة العزيمة وبقية الصفات المكملة «والتاسع أن يكون كبير النفس عالي الهمة محبا للكرامة تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ، ويشنع وتسمو همة نفسه الى أرفع الأمور رتبة وأعلاها درجة . والعاشر أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده ، زاهدا فيها . والحادي عشر أن يكون محبا للعدل وأهله ، مبغضاً للجور والظلم وأهله . يعطي النصفة لأهلها ويرثي لمن حل به الجور ، ويكون مواتيا لكل ما يرى حسنا جميلا عدلا غير صعب القياد ، ولا جموح ، وان دعى الى الجور والقبيح لا يجيب . والثاني عشر أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل جسورا ، مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس[1] .

ولكثرة ما ورد في علوم التأويل عند القرامطة سنكتفي بايراد نص من أبي يعقوب السجستاني من كتابه «العلم المكنون والسر المخزون» ويمثل هذا النص طريقة القرامطة في التأويل التي سطا عليها الاسماعيليون بشكل كامل ، وأدخلوها في صلب عقيدتهم ومذهبهم ، حين صادروا تراث هذا الرجل .

في القسم الأول من النص هجوم مكثف على أهل الظاهر ووصفهم بالجور ومعاندة الحق وأهل الظاهر هم أهل المذهب السني وجماعتهم . ومن المعروف أن هذا الكاتب كان ينفرد بتأويلات خاصة نتيجة نشأته القرمطية الخالصة لذلك خلقت كتاباته بعض الانشقاقات في المعسكر الاسماعيلي ، واضطرت الخلافة

(١) الرسائل جـ ٤ ص ١٨٣ .

الفاطمية في القرن الرابع الى استدعاء حميد الدين الكرماني الى القاهرة ، للتوفيق بين تأويلات السجستاني وتأويلات النخشبي والرازي أبي حاتم . يقول أبو يعقوب في شرح نظرية التأويل : «اعلم أن كل ما ورد عليك في كتاب الله عز وجل من ذكر الجنات والانهار والنخيل والأعناب ، والزيتون والرمان والتين ، وجميع الشهوات وما يشاكلها ، فهو دال على الأئمة عليهم السلام ، ثم على الحجج ثم على اللواحق ، ثم على الدعاة ، ثم على المستجيبين البلغ ، ثم على الأدنى فالأدنى من المستجيبين . وما ورد عليك من كتاب الله من الجبت والطاغوت وابليس وهاروت وماروت ، ويغوث ويعوق ونسرا وودا وسواعا فمثلهم وشكلهم على أهل الظاهر ورؤسائهم وعلمائهم بعد أئمتهم الجور المعاندين لأهل الحق والمخالفين لأولياء الله[1] .

وبعد هذا التقسيم للاخيار والأشرار أهل العدل وأهل الجور ينتقل أبو يعقوب الى تفصيلات الامام القائم والناطق والأساس ، ويشير الى الرقم سبعة الذي هو عدد أحرف «طور سيناء» واشارته هنا كبيرة الدلالة لأن هذا الرقم لعب دورا كبيراً في نظرية التأويل عند الاسماعيليين في المرحلة التالية لأبي يعقوب ، حين مزج الاسماعيليون هذه الآراء المبكرة لمفكري القرامطة بفلسفة الاعداد الفيثاغورثية . «والشجرة الطيبة ، شجرة الخلد المذكورة في قوله تعالى : «ولا تقربا هذه الشجرة ، وهي على القائم وبحذائها الشجرة الخبيثة ، ابليس الروحاني والشجرة الثانية التي في قوله تعالى «ضرب الله مثلا كلمة طيبة» وهي شجرة الناطق الأساسي وكان بحذائها «ومثل كلمة خبيثة «وهي ابليس لا يجيء من ذريته امام ، والشجرة الثالثة قوله «وشجرة تخرج من طور سيناء» فطور ثلاثة أحرف وسيناء أربعة أحرف ، فتلك سبعة أحرف ، على السابق والتالي ، ودهنها عليها ، وصبغها يطعم المؤمنين العارفين، وبحذائها الشجرة الملعونة في القرآن «وهي شجرة بني أمية لعنهم الله وأشياعهم . وذلك أن أبا سفيان كان بحذاء الناطق ، ومعاوية بحذاء الأساسي ومتمه ، ويزيد بحذاء أول قائم لآل محمد (ص) والشجرة الرابعة هي الزيتونة المباركة التي لا شرقية ولا غربية أي لا

---

(١). طه الولي ـ القرامطة ـ ص ٨ .

مسيحية مشرقية ولا موسوية مغربية[1] .

وقد أكثر اخوان الصفا من الحديث عن فلسفة العدد ولهم رسالة خاصة في خصائص العدد وعلاقته بالكليات وهي الرسالة الأولى من القسم الرياضي وهم في هذه الرسالة يعتبرون العدد أربعة هو الأصل وليس العدد سبعة كما عند الاسماعيليين «واعلم يا أخي أن الباري جل ثناؤه أول شيء اخترعه وأبدعه من نور وحدانيته جوهر بسيط يقال له العقل الفعال ، كما أنشأ الاثنين من الواحد بالتكرار ثم أنشأ النفس الكلية الفلكية من نور العقل ، كما أنشأ الثلاثة بزيادة الواحد على الاثنين ، ثم أنشأ الهيولى الأولى من حركة النفس ، كما أنشأ الأربعة بزيادة الواحد على الثلاثة ، ثم أنشأ سائر الخلائق من الهيولى ورتبها بتوسط العقل والنفس ، كما أنشأ سائر العدد من الأربعة باضافة ما قبلها اليها»[2] وبعيدا عن التأويل وعلومه والاعداد وخصائصها ، أثار أدباء القرامطة قضايا عقلية ومعرفية أخرى ، فالحلاج بأسلوبه الرمزي الشائق يثير قضية المصير البشري وتعقيده فيقول في «طاسين المشيئة» الدائرة الأولى مشيئته والثانية حكمته ، والثالثة قدرته ، والرابعة معلومته وأزليته ، قال ابليس : ان دخلت في الدائرة الأولى ابتليت في الثانية ، وإن حصلت في الثانية ابتليت بالثالثة وان قنعت بالثالثة ابتليت بالرابعة»[3] ويواصل الحسين بن منصور توضيح فكرته بنفس الطريقة غير المباشرة التي اتبعها في الطواسين فيقرر وهو قلما يقرر «لو علمت أن السجود ينجيني لسجدت ولكن قد علمت أن وراء تلك الدائرة الدوائر فقلت في خالي : هب نجوت من هذه الدائرة كيف أنجو من الثانية والثالثة والرابعة»[4] والعبارة الأخيرة على لسان ابليس الذي رفض السجود لادم والحلاج في الطواسين شديد العطف على قضية ابليس فهو يذكره على قدم المساواة مع النبي (ص) في طاسين الأزل والالتباس : «قيل لابليس اسجد ولأحمد انظر : هذا ما سجد وأحمد ما نظر ما

---

(١) المرجع السابق - ص ٩ .
(٢) الرسائل جـ ١ ص ٢٩ .
(٣) الحسين بن منصور الحلاج - الطواسين - ص ٥٦ .
(٤) المصدر السابق - ص ٥٧ .

التفت يمينا ولا شمالا ما زاغ البصر وما طغى[1] .

ويتضح هذا العطف بصورة أقرب في لقاء ابليس بموسى على الطور «التقى موسى وابليس على عقبة الطور فقال يا ابليس ما منعك من السجود فقال : منعني الدعوة بمعبود واحد ولو سجدت له لكنت مثلك ، فانك نوديت مرة واحدة ، انظر الى الجبل فنظرت ونوديت انا ألف مرة أن اسجد فما سجدت لدعواي بمعناي[2] وعلى خطى المعتزلة احتل العقل وعلومه وبحوثه وتمجيده المكان الأول عند القرامطة ، ويصرح اخوان الصفا في الرسالة السادسة من العلوم الناموسية والشرعية بأنهم لا يقبلون الا بسيادة العقل والعاقل الخير لا يحتاج الى رئيس لأن له قوة واضع الشريعة . وكان لهذا التحليل والالتزام به خطورته الكبيرة على السلطات الزمنية التي كانت تحكم آنذاك بنظرية التفويض الالهي . ولم تكن مستعدة لتسليم سلطاتها لكائن ما كان حتى لو كان مفهوما مجردا اسمه العقل . ومن هنا نفهم سر محنة القرامطة التي كانت أصعب من محنة المعتزلة ، لأنهم امتلكوا جسما سياسيا وقرنوا القول بالفعل ، فكثر التنكيل بهم . وفيما يلي النص الخاص بسيادة العقل عند اخوان الصفا «واعلم انه ما من جماعة تجتمع على أمر من أمور الدين والدنيا وتريد أن يجري أمرها على السداد ، وتكون سيرتها على الرشاد ، الا ولا بد لها من رئيس يرأسها ليجمع شملها ويحفظ نظام أمرها ، ويراعي تصرف أحوالها ، ويرم على الانتشار جماعتها ويمنع من الفساد صلاحها ، وذلك أن الرئيس أيضا لا بد له من أصل يبني عليه أمرهويحكم بينهم ، وعلى ذلك الأمر يحفظ نظامهم ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة اخواننا ، والحكم بيننا العقل الذي جعله الله رئيسا على الفضلاء من خلقه الذين هم تحت الأمر والنهي[3] . وحول هذه المسألة اختلف القرامطة وبعض الصوفية خلافا جزئياً ، فقال ابن عطاء «العقل آلة العبودية لا للاشراق على الربوبية[4] لكن القرامطة لم

---

(١) المصدر السابق - ص ٤١ .

(٢) الحسين بن منصور الحلاج - الطواسين - ص ٤٥ .

(٣) الرسائل حـ . ص ١٨١ .

(٤) الحسين بن منصور الحلاج - الطواسين - ص ١٩٥ .

يقيموا بالا لأمثال هذه الخلافات ، فالاشراق على الربوبية قضية لم تكن تعنيهم في قليل أو كثير ، لأنهم كانوا معنيين بصورة أكبر بترتيب شؤون العالم الأرضي تاركين لغيرهم التنظير للعوالم السماوية .

ومن قضايا الجدل العقلي الخطيرة التي أثارها القرامطة ، قضية الحج العقلي وقد تعرضنا لها بالتفصيل عند الحديث عن قرمطية الحلاج ، لأنها كانت النقطة الأساسية في سجل اتهاماته الملموسة . وقد ظهرت هذه القضية بشكل أوضح عند أبي حيان التوحيدي الذي ألف حوالي ٣٨٠ هـ كتابا سماه «الحج العقلي اذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي[1] وهنا تبرز مسألة جديرة بالتأمل وسؤال لا يمكن الاجابة عنه فهل كان أبو طاهر القرمطي حين يغزو قوافل الحجيج يضيق الفضاء عن الحج الشرعي لاقناع الناس قسرا بالحج العقلي ؟ وباثارة هذه المسألة يكون القرامطة قد خاضوا في كل شؤون الجدل العقلي والثقافي الدائر في عصرهم ، وقد أهملنا الاشارة إلى بعض مواقفهم الثقافية والنقدية من الشعر والمسائل الأدبية ، لأننا أشرنا الى معظمها في أثناء الحديث عن موضوعات الشعر القرمطي وأساليبه . أما إثارة اخوان الصفا لعلوم الفلك والتنجيم وتأثير الموسيقى على الأنفس وعلم الطبائع البشرية ، فسنقدم تفصيلاته في القسم الخاص بالموسوعة الفلسفية . وللاشارة الى عمق ثقافتهم واطلاعهم على كل هذه القضايا ، نكتفي باجتزاء مقطع من الرسالة الثالثة من القسم الرياضي وهي خاصة بعلوم النجوم . كما يبدو من الوهلة الأولى لكنها موظفة للقول ببقاء النفس بعد فناء الجسد «ويحكى في الحكمة القديمة ، أنه من قدر على خلع جسده ورفض حواسه وتسكين وساوسه وصعد الى الفلك ، جوزى هناك بأحسن جزاء وقيل أن بطليموس كان يعشق علم النجوم وجعل علم الهندسة سلما صعد به الى الفلك فمسح الافلاك وأبعادها والكواكب وأعظامها ، ثم دونه في المجسطي وانما كان ذلك الصعود بالنفس لا بالجسد وهكذا .

ويحكى أن هرمس المثلث الحكمة ـ وهو ادريس النبي ـ قد صعد الى فلك زحل ، ودار معه ثلاثين سنة حتى شاهد جميع أحوال الفلك ، ثم نزل الى

(١) ادم متز ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ـ ص٩٢

الأرض ، فخبر الناس بعلم النجوم . قال الله تعالى : «ورفعناه مكاناً علياً» وقال ارسطاطاليس في كتاب «اثالوجياشبه الرمزاني» ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلا في ذاتي ، خارجا عن جميع الأشياء ، فأرى ذاتي من الحسن والبهاء ، أبقى له متعجباً باهتاً ، فاعلم أنه جزء من أجزاء العالم الأعلى الفاضل الشريف وقال فيثاغورس في الوصية الذهبية «اذا فعلت ما قلت لك يا ديوجانس وفارقت هذا البدن حتى تصير نحلاً في الجو فتكون حينئذ سائحا غير عائد الى الانسانية ولا قابل للموت وقال المسيح عليه السلام للحواريين في وصية له : «اذا فارقت هذا الهيكل فأنا واقف في الهواء عن يمنة عرش ربي ، وأنا معكم حيثما ذهبتم فلا تخالفوني حتى تكونوا معي في ملكوت السماء غدا[1] ويشكك بعض الباحثين بشكل غير مباشر بدقة معلومات اخوان الصفا لأن كلمة أرسطو طاليس الواردة في هذا النص منحولة ، فكتاب «أثالوجيا» هو مقتطفات من التاسوعات الرابع والخامس والسادس لافلوطين ، وهو ليس لأرسطو[2] لكن هذا لا يغير من المسألة شيئاً فتراث أرسطو وأفلوطين لم يدقق حتى يومنا هذا ، ولا زلنا نسمع بين الحين والآخر بآراء جديدة ودراسات أسلوبية مقارنة لتخليص التشابك في نسبة النصوص اليونانية القديمة .

تصوير الحياة الاجتماعية :

الحياة مادة الأدب ، وتعقيداتها وتشابك خيوطها هو الذي يلهم الأدباء والمبدعين موضوعات أدبهم ، فالأدب الحقيقي وليْد هذه الحياة الخصبة المليئة بالمعاني النبيلة والخسيسة على حد سواء .

وقد غاص أدباء القرامطة في عمق حياة عصرهم واكتووا بأتون الأحداث التي رافقت ثورتهم وانكسارها وخرجوا من كل ذلك برصيد كبير من التجارب الانسانية التي أودعوها نثرهم وشعرهم . وكانت معرفتهم بالنفس الانسانية وتصويرهم لها من المكاسب الكبيرة للنثر العربي في تلك المرحلة .

(١) الرسائل - جـ ١ ص ص ٩٢ - ٩٣ .

(٢) البير نصري نادر من رسائل اخوان الصفا ص ١٥٤ .

وخير ما يمثل ولع القرامطة بتصوير الحياة الاجتماعية حكاية أبي القاسم البغدادي لأبي المطهر الأزدي محمد بن أحمد الذي قلما يرد ذكره في الموسوعات الأدبية لكن قصته تلك من أعمق ما يصور فنون الحياة في بغداد لذلك العصر ، ومؤلف القصة يعي هذه الحقيقة تماما ، لذا نراه يقول في مقدمة قصته «ثم ان هذه حكاية عن رجل بغدادي كنت أعاشره برهة من الدهر ، فيتفق منه ألفاظ مستحسنة ومستفضحة فأثبتها خاطري لتكون كالتذكرة في معرفة أخلاق البغداديين على تباين طبقاتهم وكالانموذج المأخوذ عن عاداتهم[1] وأبو القاسم البغدادي رجل خبر حياة بغداد فكان أقدر من غيره على وصف أرباب المهن فيها ، ولم يكتف بذلك بل هو يقدم أحيانا معلومات دقيقة عن بعض المهن مما لا يعرفه الا شيوخ المهنة كهذه المعلومات التي يقدمها عن السفن مما لا يعرفه الا الملاحون «ويحتاج أن نعرف ألوان المراكب من السفن والسميريات والمراكب والعماليات والزبازب والكمندوريات والبالوع والطبطاب والجدي - والجاموس والورحيات والقوارب والخيطيات والشلملي والجعفريات[2] . وحين يسأل أبو القاسم البغدادي عن السباحة نراه يصفها وصف خبير ويذكر من أنواعها ما لا يحسنه الا أبناء البلد الذين يعرفون أنواع السباحات وأساتذتها والمتمكنين فيها في عصرهم «يا أحمق ، يا سوادي لا يحسن أن يركب البقر ، وتركي لا يحسن أن ينزع القوس ، أنا والله أسبح من الضفدع ومن التنين ، أعرف من السباحة أنواعاً لم يحسنها قط سمك ولا بط . أعرف منها الشق والذرع والغمر والاستلقاء والتزاور والشكلبي والطاووس والعقربي والمقرفص والموزون والكامل والطويل والمقيد وكان أستاذي في جميعها ابن الطول والزنابيري[3] . ولا يفوت أبا القاسم أن يصف الجانب الماجن من حياة بغداد الذي يضج بالجواري والغلمان والخمر والطنابير مما لا يتسع المجال للوقوف عنده لكثرة تكراره في أخبار تلك المرحلة[4] . واذا كان أبو المطهر الأزدي قد التفت الى الجانب الماجن من الحياة فان اخوان الصفا التفتوا

---

(١) أبو المطهر الأزدي - حكاية أبي القاسم البغدادي ص ٣٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٩ .

(٣) أبو المطهر الأزدي - حكاية أبي القاسم البغدادي ص ٨٨ .

(٤) انظر الاغاني للاصفهاني واماني القالي ويتيمة الدهر للثعالبي .

الى جانبها الجاد فوقفوا واكثروا من الحديث عن العلاقات الانسانية . ويمكن القول بأن لهم في الصداقة والمودة والمعرفة فلسفة خاصة انتزعوها من صميم الحياة وأودعوها رسائلهم ، ليستفيد منها الاتباع والمريدون ، ووضعوا خلاصة تجاربهم في العلاقات الانسانية في الرسالة الرابعة من العلوم الناموسية والشرعية فقالوا : «واعلم أن الصداقة لا تتم بين مختلفين بالطبع لأن الضدين لا يجتمعان مثال، ذلك السخي والبخيل ، فانهما متضادان بالطبع ، فلا تتم بينهما الصداقة وتصفو لهما المودة ولا يهنيهما العيش ، لأنه اذا فعل السخي شيئا مما يوجبه سخاؤه من بذل المال أو المعروف رآه البخيل بصورة المضيع قد فعل ما لا ينبغي ولا يجوز ، واذا فعل البخيل بطبعه شيئاً من إمساك المال مما يوجبه بخله رآه ـ السخي بصورة من قد أتى منكرا لا يحسن فعله فيصير ذلك سببا لعيب كل واحد منهما على صاحبه[1] . وحدد اخوان الصفا بدقة عجيبة أصناف الناس الذين لا يصلحون للصداقة فقالوا «واعلم أن أعمال الناس في ظاهر أمورهم تكون بحسب أخلاقهم التي طبعوا عليها ، وبحسب عاداتهم التي نشأوا عليها ، أو بحسب آرائهم التي اعتقدوها ، فاذا رأيت الرجل معجبا صلفاً ، أو نكدا لجوجا أو فظاً غليظا ، أو مماريا مماحكا ، أو حسودا حقوداً ، أو منافقا مرائيا ، أو بخيلا شحيحاً أو جبانا مهيناً، أو مكاراً غداراً ، أو متكبرا جباراً ، أو حريصا شرها ، أو كان محبا للمدح والثناء أكثر مما يستحق ، أو كان مزريا لنظرائه أو كان مستحقرا لأقرانه والناس ذاما لهم أو متكلا على حوله وقوته فاعلم أنه لا يصلح للصداقة وصفوة الاخوة[2] .
وهناك قرمطي آخر متستر أكثر في تصوير هذا الجانب من الحياة الاجتماعية وهو أبو حيان التوحيدي الذي وضع كتابا في الصداقة والصديق ، وله في ذلك آراء لم يسبق اليها ولعل سوء حظه في الحياة واحباطه المتكرر في تكوين صداقات ترتكز عليها حياته هو ما دفعه الى تأليف هذا الكتاب ومن جميل قوله في هذا المجال : «قلت للهائم أبي علي : من تحب أن يكون صديقك ؟ قال : من يطعمني اذا جعت ويكسوني اذا عريت ، ويحملني اذا كللت ، ويغفر لي اذا ذللت فقال له علي بن الحسين العلوي : أنت انما تريد انسانا يكفيك مؤونتك ويكفلك في

---

(١) الرسائل ـ جـ ٤ ص ١١٠ .
(٢) الرسائل جـ ٤ ـ ص ١٠٩ .

حالك ، كأنك تمنيت وكيلا فسميته صديقاً فما أحار جوابا . وقلت للبنوى ـ ولقيته بالدسكرة سنة خمس وستين من تحب أن يكون صديقك ؟ قال : من يقبلني اذا عثرت ويقومني اذا ازوررت ويهديني اذا ضللت ويصير علي اذا مللت ، ويكفيني ما لا أعلم وما علمت . وسمعت أبا عامر النجدي يقول : الصديق من صدقك عن نفسه لتكون على نور من أمرك ، ويصدقك أيضا عنك لتكون على مثله لأنكما تقتسمان أحوالكما بالأخذ والعطاء في السراء والضراء والشدة والرخاء ، فليس لكما فرحة ولا ترحة الا وأنتما تحتاجان فيهما الى الصدق والانكماش والمساعدة على اجتلاب الحظ في طلب المعاش[1] ولم يقتصر تصوير القرامطة للحياة على جوانبها الجميلة فقد صوروا قبيحها ومسترذلها فقام التنوخي في «نشواز المحاضرة «بالحديث عن أنواع كثيرة من الرشوة في دواوين الحكام والمتنفذين[2] ولا تقتصر الرشوة على النقود والهدايا العينية فقضاة ذلك الزمان كانوا يرتشون بغير ذلك ، ويزورون الاحكام لصالح الجنس اللطيف لذلك كان القاضي أبو عمر لا يجلس للقضاء الا بعد أن يأكل ويشرب ويضاجع زوجته احتياطا على دينه[3] وهناك نص مجهول ذكره الصابي في هذا المعنى يدل على أن قضاة ذلك الزمان كانوا يتساهلون في احكامهم في سبيل قضاء بعض المآرب الجنسية ، والنص عبارة عن وصية حاكم لأحد قضاته «وأمره أن يجلس للخصوم وقد نال من المطعم والمشرب طرفا يقضي به عند أول الكفاية ولا يبلغ به الى آخر النهاية ، وأن يعرض نفسه على أسباب الحاجة كلها وعوارض البشرية بأسرها لئلا يلم به ملم أو يطيف به طائف فيحيلان عن رشده ويحولان بينه وبين سداده[4] ويصور لنا ابن دريد جانبا آخر من مخازي ذلك العصر فيتحدث عن أصناف الخيانات الزوجية في قصة طويلة ينسبها الى لقمان بن عاد الشخصية الاسطورية التي قيل انها عمَّرت عمر سبعة أنسر . ورغم هذا الجانب الأسطوري فالمغزى واضح لكل من يطالع هذه القصة . ولا شك أن الحياة الاجتماعية المتحررة نسبيا في القرن الرابع كانت تزخر بألوان شتى

---

(١) أبو حيان التوحيدي ـ الصداقة والصديق ص ٦٠ .

(٢) المحسن التنوخي ـ نشوار المحاضرة ص ١٢٣ .

(٣) زكي مبارك ـ النثر الفني في القرن الرابع .

(٤) زكي مبارك ـ النثر الفني في القرن الرابع . جـ ٢ ص ١٨٣ .

من الخيانات الزوجية وهذا ما يفسر تسجيل ابن دريد لهذه الظاهرة منقولة عن العكلي : «كان لقمان بن عاد الذي عمر عمر سبعة أنسر مبتلى بالنساء ، وكان يتزوج المرأة فتخونه ، حتى تزوج جارية صغيرة لم تعرف الرجال ، ثم نقر لها بيتا في سفح جبل وجعل له درجة بسلاسل ينزل بها ويصعد فاذا خرج رفعت السلاسل ، حتى عرض لها فتى من العماليق فوقعت في نفسه فأتى بني أبيه فقال : والله لاجنين عليكم حربا لا تقومون لها قالوا : وما ذاك قال : امرأة لقمان بن عاد هي أحب الناس إليّ قالوا : فكيف نحتال لها ؟ قال : اجمعوا سيوفكم ثم اجعلوني بينها وشدوها حزمة عظيمة ثم ائتوا لقمان فقولوا : انا اردنا أن نسافر ونحن نستودعك سيوفنا حتى نرجع وسموا له يوما وأقبلوا بالسيوف فدفعوها الى لقمان فوضعها في ناحية بيته وخرج ، وتحرك الرجل فحلت الجارية عنه فكان يأتيها فاذا احست بلقمان جعلته بين السيوف حتى انقضت الأيام . ثم جاؤوا الى لقمان فاسترجعوا سيوفهم ، فرفع لقمان رأسه بعد ذلك فاذا نخامة تنوس في سقف البيت فقال لامرأته من نخم هذه ؟ قالت أنا . قال فتنخمي ففعلت فلم تصنع شيئا فقال : يا ويلتاه والسيوف دهتني ثم رمى بها من ذروة الجبل فتقطعت قطعا ، وانحدر مغضبا فاذا ابنة له يقال لها صحر فقالت له : يا أبتاه ، ما شأنك ؟ قال : وأنت أيضا من النساء فضرب رأسها بصخرة فقالت العرب ما اذنبت الا ذنب صحر[1] هذا عن خيانات النساء أما خيانات الرجال التي لا تعد عيبا في المجتمع الذكوري فلم يتتبعها أحد . وعلى هامش هذه القضية تقتضي الاشارة الى ظاهرة مؤسفة عند اخوان الصفا ، وهي موقفهم السلبي من المرأة ، ومناداتهم بعدم الثقة بها ، فليس لها في هذه الحياة الا مواصلة النسل وأن تكون زوجة للذين لا يستطيعون التعفف من الرجال . وغاية أمرها «أن تطيع بعلها وتلزم منزلها وتتصون[2]» اما من ناحية العقل فيعد اخوان الصفا المرأة مع الصبيان والجهال «ثم اعلم أن الناس على طبقات كثيرة . . فمنهم العامة من النساء والصبيان والجهال ، ومنهم الخاصة من العلماء والحكماء والبالغين فيها الراسخين

---

(١) أبو علي القالي ـ الأمالي جـ ٢ ص ٢١٩ .
(٢) الرسائل ـ جـ ٣ ـ ص ٤٢٤ .

ومنهم متوسطون بين ذلك[1] وهذا الموقف هو استمرار لموقف أرسطو الذي نصح الاسكندر بعدم الثقة بالنساء : «يا اسكندر لا تثق من خدمة النساء من دياناتك الا من اختبرت ثقتها على نفسها ونفسك ومالك فانما انت وديعة بين أيديهن[2] . ويوصي اخوان الصفا بمراقبة النساء لأنهن لسن موضع ثقة «فاذا تزوجت فعليك بتفقد المرأة دائما فانها تتلون مع الساعات وراقبها من غير أن تشعر هي بك[3] ومع كل هذا التشدد مع المرأة كان لاخوان الصفا موقف متساهل في حب الغلمان لا لشيء الا لأن بعض حكماء اليونان كانوا يفضلون الصبيان . ولوجوده عند بعض الأمم الأخرى وهم يربطون هذه المسألة بالجانب التربوي التعليمي «ثم اعلم أن الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية الاباء والأمهات ، فهم محتاجون بعد الى تعليم الأستاذين لهم العلوم والصنائع ليبلغوا بهم الى التمام والكمال فمن أجل هذا يوجد في الرجال البالغين رغبة في الصبيان ومحبة للغلمان ليكون ذلك داعيا لهم الى تأديبهم وتهذيبهم وتكميلهم للبلوغ الى الغايات المقصودة بهم . وهذا موجود في جبلة أكثر الأمم التي لها شغف في تعلم العلم والصنائع والأدب والرياضيات . مثل أهل فارس وأهل العراق وأهل الشام والروم وغيرها من الأمم . وأما الأمم التي لا تتعاطى العلوم والصنائع والأدب مثل الأكراد والاعراب والزنج والترك فانه قل ما يوجد فيهم ولا في طباعهم الرغبة في ذلك[4] .

واذا تجاوزنا هذا الجانب الذي تمسكوا به نتيجة تأثرهم بسقراط وافلاطون وغيرهما ، فان اخوان الصفا ينتقدون الحياة الاجتماعية وأنماطهم نقدا لاذعاً من ذلك تشبيههم للذين يعيشون في هذه الحياة بلا هدف بالبهائم «واعلم يا أخي أيدك الله وايانا بروح منه بأن أخلاق بني الدنيا هي التي ركزتها الطبيعة في الجبلة من غير كسب منهم ولا اختيار ولا فكرة ولا روية ولا اجتهاد ولا كلفة منهم يسعون

(١) المصدر السابق - جـ ٤ ص ٤٦ .
(٢) ارسطو - سر الأسرار - ص ٣٤ .
(٣) الرسائل - جـ ٤ ص ٢٩٩ .
(٤) المصدر السابق - جـ ٣ ص ٢٦٧ .

فيها ويعملون عليها مثل البهائم في طلب منافع الاجساد ودفع المضرة عنها كما قال الله تعالى في ذكره يأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم[1] .

وصور اخوان الصفا الجشع في قصة المقعد والأعمى التي رمزوا بها الى النفس والجسد[2] وطرحوا البديل المناسب وهو الاعراض عن المكاسب المادية الزائلة . وفي مكان آخر استشهدوا في هذا الصدد بقول المسيح لبني اسرائيل «اعلموا أن مثل دنياكم مع الاخرة كمثل مشرقكم ومغربكم كلما أقبلتم الى المغرب ازددتم من المشرق بعدا وكلما أقبلتم الى المشرق ازددتم من المغرب بعدا[3] . لكن كل هذا الزهد لم يمنعهم من البحث عن الفردوس في العالم الأرضي .

الموسوعة الفلسفية :

من الصعب تلخيص الموسوعة الفلسفية القرمطية المعروفة باسم رسائل اخوان الصفا ، في صفحات قليلة كل ما يمكن عمله هو الاشارة الى موضوعاتها الرئيسية .

الشائع في كتب الفلسفة والأدب أن تلك الرسائل اثنتان وخمسون رسالة مع أن هذا غير صحيح كما لاحظنا من قبل ولو افترضنا جدلا صحة هذا العدد فان هناك أربع عشرة رسالة رياضية تعليمية وسبع عشرة رسالة في العلوم الطبيعية وعلم النفس وعشر رسائل فيما وراء الطبيعة وعشر رسائل في التصوف والتنجيم والسحر ، وما يلحق بهذه العلوم من تفاصيل[4] وركز اخوان الصفا تركيزاً خاصاً على العلوم فوضعوا عدة رسائل في أجناسها وقسموا العلوم بموجبها الى علوم رياضية وعلوم شرعية وعلوم فلسفية وعلوم منطقية وعلوم طبيعية وألحقوا علم الاداب بالعلوم الرياضية وقسموها الى علم الشعر والعروض وعلم الزجر والفال

(١) الرسائل ـ جـ ١ ص ٢٥٨ .
(٢) المصدر السابق ـ جـ ٣ ص ١٦٤ .
(٣) المصدر السابق ـ جـ ١ ص ٣٠٥ .
(٤) بروكلمان ـ تاريخ الأدب العربي جـ ٤ ص ١٥٦ .

وعلم السحر والعزائم والكيمياء والحيل ومنها علم الحرف والصنائع .

وفي رسالة شرف الصنائع وفضلها انتقد اخوان الصفا من لا يتعلم الصناعة لكبر في نفسه مثل أولاد الملوك[1] ومن لا يتعلمها لكسله وثقل طبيعته عن الحركة وهذا يرضى بالذل والهوان في طلب المعاش كالمكدين . وفي هذه الرسالة قسم اخوان الصفا الناس الى صناع وتجار وأغنياء ، فالفئة الأولى هم الذين يعملون بأبدانهم وأدواتهم ، والفئة الثانية هم الذين يتبايعون بالأخذ والعطاء ، وغرضهم طلب الزيادة فيما يأخذونه على ما يعطون . أما الفئة الثالثة فهم الذين يملكون المواد الأولية ويشترون البضائع المنتجة . وفي العلوم الالهية أثبت اخوان الصفا انهم لا يعادون دينا أو علما ، ولا يتعصبون لمذهب[2] لأن مذهبهم يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها ، وذلك أنه هو النظر في جميع الموجودات بأسرها الحسية والعقلية من أولها الى آخرها ، ظاهرها وباطنها وجليها وخفيها . وفي هذا المجال أثار اخوان الصفا مسألة الذات الالهية والصفات الالهية ، وخرجوا بنتيجة منطقية هي اننا لا يمكن أن نعرف ماهية الاله «أجوهر هو أم عرض ، أنور هو أم ظلمة أجسم هو أم روح ، أداخل هو أم خارج ، أقائم هو أم قاعد ، أفارغ هو أم مشغول وما شاكل هذه المباحث والمطالب التي لا تليق بربوبيته[3] وعند الحديث عن الأنبياء بين اخوان الصفا صفات واضع الشريعة وعرجوا على الظاهر والباطن وأسهبوا في شرح استخدام الأنبياء للرموز ، وعللوا الخلافات بين أهل الديانات السماوية في الأصول والفروع ، وخلصوا الى نتيجة لم يرض عنها الأشاعرة وهي أن غرض الأنبياء والحكماء والفلاسفة واحد «واعلم بأن غرض الأنبياء عليهم السلام وواضعي النواميس الالهية أجمع غرض واحد وقصد واحد وان اختلفت شرائعهم وسنن مفترضاتهم وأزمان عباداتهم وأماكن بيوتاتهم وقرابينهم وصلواتهم ، كما أن غرض الأطباء كلهم غرض واحد ومقصد واحد في حفظ الصحة الموجودة واسترجاع الصحة المفقودة وان اختلفت علاجاتهم في شراباتهم

---

(١) الرسائل - جـ ١ ص ٢١٠ - ٢٢٧ .
(٢) المصدر السابق - جـ ٤ ص ١٠٥ - ١٠٧ .
(٣) المصدر السابق - جـ ٤ ص ٤٩ .

وأدويتهم[1] وفي قسم الشرائع كتب اخوان الصفا رسائل في معنى الطهارة والصلاة والصوم والزكاة ، وأثاروا مسألة خلق القرآن وقدمه ومسألة علم الله ومشيئته ، فقالوا عن المسألة الأولى ان الخلق هو ايجاد شيء من شيء آخر . اما الابداع فهو ايجاد الشيء من لا شيء وكلام الله هو ابداع أبدع به المبدعات[2] وفي المسألة الثانية اكتفوا بعرض مواقف مختلف الفرق فقالوا «وأما مسألة المشيئة والارادة فهي أيضا من مسائل الخلاف وأمهاتها بين العلماء ، وذلك أن منهم من يرى أن في علم الله تعالى أشياء لا يريدها هو ولا يشاؤها البتة وهي الشرور والعصيان والمنكر ومنهم من يرى ويعتقد بأنه لا يجوز أن يكون في علم الباري أشياء لا يريدها هو مع قدرته على تغييرها ، وعلمه بكونها شرا كانت أم خيرا ، ومنهم من يرى أن الله لا يوصف بالارادة والمشيئة الا على سبيل المجاز وانما يوصف الباري تعالى بالعلم»[3] كما عرض اخوان الصفا لمسألة الحروف التي في أوائل السور «ألم - طسم - حم - كهيعص» ولاحظوا باحصائها أن أربعة عشر حرفا فحسب من الأبجدية استخدمت في أوائل السور هي «أ ح ر س ص ط ع ق ك ل م ن لا ي» وبعد أن استعرضوا كل أقوال العلماء في هذه المسألة بين قسم وحساب وجمل وكلمات مرموزة لم يصلوا الى نتيجة ، وتركوا القضية معلقة «ثم اعلم أن كل هذه الأقوال مقنع لنفوس أقوام وذلك أن في الناس أقواما عقلاء لا يرضون بالتقليد ، بل يريدون البراهين والكشف عن الحقائق وطلب العلة ولم وكيف ولماذا ، ولا يغنيهم من جوع ما يتأولون من التفسير في هذا المعنى بل يطلبون وراء ذلك ما هو أحسن تأويلاً وأبين تفسيراً[4] .

وفي رسائل اخوان الصفا قسم لابأس به عن الأخلاق وهم في هذا المجال يرون أن للبلدان والبيئة أثرا على الطباع ، فالذين يولدون في البلاد الحارة ويتربون فيها تغلب على أبدانهم البرودة ، بعكس الذين يولدون في البلدان

---

(١) الرسائل - جـ ٢ ص ١٢١ .
(٢) المصدر السابق - جـ ٤ ص ٥٢ .
(٣) المصدر السابق - جـ ٤ ص ٥٣ .
(٤) المصدر السابق - جـ ٣ ص ٣٥٥ .

الباردة[1] ولأخلاق الناس عندهم علاقة بعلم الفلك فالذي يولد بالبروج النارية مثل المريخ والأسد وما شاكلها من الكواكب ، فان الغالب على أمزجتهم الحرارة وقوة الصفراء ، أما الذين يولدون بالبروج المائية فان الغالب على أبدانهم الرطوبة والبلغم[2] .

وقسم اخوان الصفا الاخلاق الى مطبوعة ومكتسبة ، ولتوضيح هذا التقسيم قدموا قصة رمزية عن مجوسي ويهودي ليثبتوا أن الاخلاق المطبوعة أقوى[3] . وناقش اخوان الصفا مسألة خلود النفس والجسد فتعرضوا لآراء الحكماء والفلاسفة وركزوا على اعتقاد أفلاطون بخلود النفس ، وبحثوا في ملحقات هذه المعاني كالبعث والقيامة ، وقالوا بعدم بعث الأجساد ، ووضحوا ذلك بقصة ابن أحد الملوك الذي تاه في الصحراء وضاجع جيفة امرأةعجوز ثم استيقظ مفزوعاً وهرب من ذلك المصير «قال الحكيم للفتى ما تقول وما ترى هل ذلك الغلام يريد بعد ما نجاه الله تعالى من مبيته تلك الليلة في الناووس العود اليه ويشتاق الى معانقتها - يعني العجوز الميتة - ليلة أخرى . قال الفتى : لا قال الحكيم : فهكذا يرى الحكماء حال النفوس بعد مفارقتها للأجساد وصعودها الى ملكوت السماء أنها لا تشتاق الى هذا الجسد ولا تريد العودة اليه بل تأنف الفكر فيه وتشمئز من فعله وذكره[4] وفي الرسائل قسم سياسي يتحدث فيه الاخوان عن نشوء الدول وتعاقبها فيرون أن لكل دولة وقتا منه تبتدى ، وغاية اليها ترتقى وحدا اليه تنتهي ، فاذا بلغت الى أقصى غاياتها ومدى نهاياتها تسارع اليها الانحطاط والنقصان ويذكر هذا التفسير بتفسير آخر معاصر قدمه شبنغلر في «سقوط الحضارة» والدول عند اخوان الصفا نوعان دولة أهل الخير ودولة أهل الشر ، وهما تتعاقبان بالتساوي «وذلك أن الزمان كله نصفان نصفه نهار مضى ونصفه نهار مظلم ، وأيضا نصف صيف حار ونصفه شتاء بارد ، وهمايتداولان في مجيئهما وذهابهما كلما ذهب هذا رجع هذا وتارة يزيد هذا أو ينقص وكلما نقص من أحدهما

(١) المصدر السابق - جـ ١ ص ٢٣٢ .
(٢) الرسائل - جـ ١ ص ٢٣٤ .
(٣) المصدر نفسه جـ ١ ص ٢٣٦ - ٢٣٩ .
(٤) المصدر نفسه جـ ٤ ص ٢١٢ - ٢١٤

زاد في الآخر بذلك المقدار[1] ولا ينسى اخوان الصفا أن يحددوا بداية دولة أهل الخير وصفات أهلها : «واعلموا أن دولة أهل الخير يبدأ أولها من أقوام أخيار فضلاء يجتمعون في بلد ويتفقون على رأي واحد ودين واحد ومذهب واحد ويعقدون بينهم عهدا وميثاقاً بأنهم يتناصرون ولا يتخاذلون ، ويتعاونون ولا يتقاعدون عن نصرة بعضهم بعضاً ، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم وكنفس واحدة في جميع تدابيرهم[2]



١) المصدر نفسه جـ ١ ص ١٣١ .
٢) الرسائل - جـ ٤ ص ٢٣٥ .

الفصل الثالث

خصائص النثر القرمطي

قام ابن شهيد ، كاتب رسالة التوابع والزوابع ، بزيارة سريعة لأرض الجن قابل خلالها الشياطين التي تلهم الكتاب نثرهم ، ولم يكن معروفا قبل زيارته تلك بان للكتاب شياطين على غرار الشعراء .

وقد التقى ذلك الكاتب المبدع الذي كانت رسالته ـ كما تذهب بعض الآراء ـ الأصل الذي احتذاه أبو العلاء المعري في رسالة الغفران في أرض الجن بشيطان الجاحظ وشيطان بديع الزمان الهمذاني وشيطان عبد الحميد بن يحيى . ولم يصرح بمقابلة أحد من شياطين القرامطة ، وربما لم يتح له ذلك ، لأن التضييق على أدباء القرامطة في عالم الانس لا بد أن يقابله تضييق مماثل على شياطينهم في عالم الجن .

وليس من المتفق عليه بعد ما اذا كان الشيطان الأدبي يلهم الشاعر والكاتب الفكرة أو الأسلوب ، انما المرجح من الروايات المتواترة من شيطان حسان الى شيطان الجاحظ عتبة بن أرقم أن الشياطين تلهم الأفكار فقط ، أما الأساليب

فللكاتب نفسه ، ومن هنا نستطيع أن نبحث في أساليب النثر القرمطي وخصائصه دون أن نتعب أنفسنا بالبحث عن شياطينهم . وخير وسيلة لفهم النثر القرمطي ودراسة أساليبه هو تقسيمه الى المحاور التالية التي تحيط بجميع خصائصه اللفظية والمعنوية :

- السرد القصصي .
- استعمال الرمز .
- الروح العلمية .
- الايحاء النفسي .
- استخدام الفكاهة .
- البساطة والاعتدال .
- التضمين والاقتباس .

السرد القصصي :

ورد في أخبار الصحابة أن عمر بن الخطاب أجاز لتميم حبيب الداري أن يقص على الناس . وفي عهد معاوية الذي كان من أعرف الخلفاء بأمزجة العامة جرى انتداب قصاصين خصوصيين لوعظ الناس وتوعيتهم ، ثم أصبح من التقاليد المتبعة في أثناء الغزو رفد الجند بوعاظ يحمسون المقاتلين برواية القصص الديني . وأقدم ما وصل الينا من أخبار القصاصين سيرة ثلاثة منهم عملوا مع سليمان بن صرد للانتقام لمقتل الحسين[١] . وما إن أطل القرن الثالث للهجرة حتى تكاملت حرفة أهل القص والسرد والرواية ، فأصبح هؤلاء يعقدون للناس ويتعيشون من الاستماع اليهم ، ثم آدركوا خطورة الاداة الاعلامية التي يمتلكونها ، فبدءوا بإثارة الفتن والتحريض لذلك كان أول قرار اتخذه عضد الدولةبعد دخوله بغداد هو منع القصاصين من القص[٢] .

(١) الطبري ـ تاريخ الأمم والملوك ـ جـ ٢ ص ٥٥٩ .
(٢) آدم متز ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع جـ ٢ ص ١١٨ .

وقد عد المسعودي في مروج الذهب القصاصين من فرج العامة في رواية تشي باحتقاره لهم « وتفقد العامة في احتشادها وجموعها فلا تراهم الدهر إلا مرقلين الى قائد دب وضارب دب وضارب بدف على سياسة قرد ، أو متشوقين إلى اللهو واللعب ، أو مختلفين إلى متعبد متنمس ممخرق ، أو مستمعين الى قاص كذاب أو مجتمعين حول مضروب أو وقوفا عند مصلوب»[1] .

وكان القصاصون يتحايلون على المارة ويسلبونهم نقودهم ، ووردت سيرتهم في القصيدة الساسانية بهذه الميزة :

وَمَنْ قصَّ لإسرائيلَ أو شبراً على شبرِ
وَمَنْ يَروي الأسانيدَ وحشوَ كلٍّ قِمَّطرِ
ومَنْ ضُرِبَ في حُبِّ عليّ وأبي بكر

والفئة المذكورة في البيت الأخير حسب شرح الثعالبي ـ هم قوم يحضرون الأسواق فيقف أحدهم على جانب يروي فضائل علي ، ويقف الآخر على الجانب الثاني ويروي فضائل أبي بكر ، فلا يفوتهما درهم الناصبي والشيعي ثم يتقاسمان الدراهم[2] . ويخيل إلى أن هؤلاء القصاصين والوعاظ كانوا على قدر كبير من القذارة بدليل أن خلفاء الفاطميين كانوا يرسلون للواعظ والقاص قبل الدخول عليهم ثلاثة مثاقيل من الند ليتبخر بها قبل المثول في الحضرة[3] . وتروى الحكايات الكثيرة عن جهل هؤلاء القصاصين . من ذلك أن بعضهم كان يزعم معرفة اسم العجل الذي عبده قوم موسى في غيبته[4] وكان آخر يذكر لمستمعيه اسم الذئب الذي أكل يوسف ، فلما قيل له إن الذئب لم يأكل يوسف قال هو إذن اسم الذئب الذي لم يأكله . وسئل بعض القصاصين لماذا سمى العصفور

(١) المسعودي ـ مروج الذهب جـ ٥ ص ٨٦ .

(٢) الثعالبي ـ يتيمة الدهر ـ جـ ٣ ص ١٨٣ .

(٣) المقريزي ـ الخطط جـ ١ ص ٤٠٢ .

(٤) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء جـ ١ ص ٢٩٣ .

عصفورا فقال لأنه عصى وفر[1] . وورد في الأغاني أن الشاعر كلثوم بن عمرو القباني كان يأكل خبزا على قارعة الطريق فرآه عثمان الوراق واستنكر فعلته وقال له : ويحك أما تستحي ، فقال كلثوم : أرأيت لو كنا في دار فيها بقر كنت تستحي وتحتشم أن تأكل وهي تراك ؟ فقال : لا . قال فاصبر حتى أعلمك أنهم بقر ، ثم قام فوعظ وقص حتى كثر الزحام عليه ، ثم قال للناس روى لنا غير واحد أن من بلغ لسانه أرنبة أنفه لم يدخل النار . فلم يبق أحد منهم الا وأخرج لسانه يومىء به نحو أرنبة أنفه ليرى إن كان يبلغها أم لا[2] .

وتدل كل هذه الأخبار على تأثير القصاصين على الناس الى درجة أن أم أبي حنيفةاحتاجت مرة الى معرفة مسألة من المسائل الشرعية فسألت ابنها وأجابها ، لكنها لم تقتنع فذهبت الى زرعة القاص ، فلما أقر زرعة رأي صاحب المذهب الفقهي اقتنعت الأم[3] . ولا شك أن أدباء القرامطة درسوا هذه الظاهرة جيدا وعرفوا أن استمالة قلوب الجماهير بالقصص من أنجح الاساليب للتأثير عليها ، لذا قل أن تخلو رسالة من رسائل اخوان الصفا من قصة رمزية أو واقعية ، تقرب المفهوم العام الى أذهان الناس . وهذا ما جعل الغزالي يصف الرسائل بأنها فلسفة العامة[4] .

وسنكتفي بأيراد نموذج واحد من هذه القصص لكثرتها . والقصة هي قصة المجوسي واليهودي الواردة في الرسالة التاسعة من القسم الرياضي . ويقدم الإخوان لقصتهم بذكر الهدف من وضعها وهو أسلوب يجرون عليه في كل قصصهم الأخرى «واعلم يا أخي بأن من الناس من يكون اعتقاده تابعا لأخلاقه ، ومنهم من تكون أخلاقه تابعة لاعتقاده ، وذلك أن من يكون مطبوعا من طبيعة مريخية ، فإنه تميل نفسه إلى الآراء والمذاهب التي يكون فيها التعصب والجدال

(١) المسعودي - مروج الذهب جـ ٤ ص ٢٤ .

(٢) أبو الفرج الأصفهاني - الأغاني جـ ١٢ ص ٥ .

(٣) ابن الجوزي - كتاب القصاص والمذكورين ص ١٢٩ ايضا جولدزيهر - دراسات اسلامية ص ١٧٧ .

(٤) طه الولي - القرامطة ص ١٢٩ .

والخصومات أكثر ، وهكذا أيضا من يكون مطبوعا على طبيعة مشترية ، فإنه تكون نفسه مائلة إلى الآراء ، والمذاهب التي يكون فيها الزهد والورع واللين أكثر ، وعلى هذا القياس توجد آراء الناس ومذاهبهم تابعة لأخلاقهم . وأما الذي تكون أخلاقه تابعة لاعتقاده ، فهو الذي اذا اعتقد رأياً أو ذهب مذهباً وتصوره وتحقق به ، صارت أخلاقه وسجاياه مشكلة لمذهبه واعتقاده[1] وبعد هذا التقديم يدخل إخوان الصفا مباشرة إلى الهدف ويبدؤون ـ عملية القص بلازمة تتكرر في أكثر قصصهم ، وهي قولهم ـ والمثال في ذلك ما جاء في الخبر ـ ثم يقدمون قصتهم بأسلوب بسيط سهل لا تعقيد فيه ولا التواء «أن رجلين اصطحبا في بعض الأسفار أحدهما مجوسي من أهل كرمان ، والآخر يهودي من أهل أصفهان ، وكان المجوسي راكباً على بغلة عليها كل ما يحتاج اليه المسافر في سفره من الزاد والنفقة والأثاث ، فهو يسير مرفها ، واليهودي ماشياً فبينما هما يتحدثان[2] وليس من الضروري نقل محادثة اليهودي والمجوسي ، وملخصها أن كلا منهما يشرح مذهبه للآخر فتكون المحادثة مدخلا للحدث الأهم في القصة إذ يستغلها اليهودي استغلالا حسنا فيقول للمجوسي : «فلست أراك تنصر مذهبك وتحقق اعتقادك ، فقال المجوسي وكيف ذلك قال : لأني من أبناء جنسك وأنت تراني أمشي متعباً جائعاً ، وأنت راكب شبعان مترفه . قال : صدقت ماذا تريد ؟ قال : أطعمني واحملني ساعة لأستريح فقد عييت ، فنزل المجوسي عن بغلته وفتح له سفرته فأطعمه حتى أشبعه ، ثم أركبه ومشى معه ساعة يتحدثان فلما تمكن من الركوب وعلم أن المجوسي، قد أعيا حرك البغلة وسبقه[3] .

ويتنامى الحدث القصصي في هذا الاتجاه فيسرق اليهودي بغلة المجوسي ويتركه وحيداً في الصحراء حتى يوشك على الموت جوعاً ، وهنا تكتمل العقدة أما الحل فيأتي قدريا سهلا هو الآخر كالحبكة إذ ترمي البغلة اليهودي على الأرض فتدق عنقه وتجرحه جراحاً بالغة وتقف إلى جانبه تنتظر صاحبها . وحين يصل

(١) الرسائل ـ جـ ١ ـ القصة كاملة ٢٣٦ ـ ٢٣٩ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر السابق .

المجوسي إلى اليهودي يأخذ بغلته ويحاول أن ينطلق بها لكن اليهودي يذكره بأن من مذهبه مساعدة الآخرين ، فيرق له ويحمله الى أهله مكسورا ، لكن القصة لا تقف عند هذا الحد ، فلا بد من تقديم المغزى التعليمي لها ، وهذا مايقلل من القيمة الفنية للقصص «فرحمة المجوسي وحمله معه حتى جاء به إلى المدينة وسلمه الى أهله مكسورا ، وحدث الناس بقصته وحديثه معه ، فجعلوا يتعجبون . فقال بعض الناس للمجوسي : كيف حملته بعد شدة جفائه بك وقبيح مكافأته إحسانك إليه ؟ قال المجوسي : اعتذر إلي وقال مذهبي كيت وكيت ، وقد أصبح جبلة وطبيعةثانية لطول الدؤوب فيه ، وجريا في العادة به ، يصعب الإقلاع عنها والترك لها وأنا أيضا قد اعتقدت رأيا وسلكت مذهبا صار لي عادة وجبلة فيصعب الإقلاع عنها والترك لها[1] ولو توقف إخوان الصفا بالقصة عند هذا الحد لهان الأمر ، لكنهم يفرعون من ذلك عدة حكم عن الأخلاق الطبيعية ، وهو نفس ما قالوه في المقدمة ، يكررونه بصيغ أخرى ، مما يعطي لهذه القصص طابع الإملال الذي يستطيع الإخوان جلبه لقرائهم بسهولة منقطعة النظير .

ويخفف من هذه النقيصة الفنية أن إخوان الصفا استخدموا السرد القصصي وسيلة لإيصال المفاهيم ، ولم يتخذوه غاية بحد ذاته ، لذا لا نستطيع أن نحاكمهم على حرفية قصصهم ومستواها الفني ، فهم لم يكونوا مشغولين بذلك ، ولو فعلوا لأعنوا تراث النثر العربي ، ولأنقذوا القصاصين الجدد من ضرورة اللجوء إلى «بوكاشيو» وادغار آلان بو و«تشيخوف» لاستيراد الثوب الفني لقصصهم .
واعتنى أبو المطهر الأزدي بتقديم بعض القصص القصيرة في حكايته المطولة عن أبي القاسم البغدادي . من تلك القصص قصة الجارية البغدادية والعاشق العذري وتفصيل تلك القصة التي ترد في الأغاني أيضا باختلاف بعض التفاصيل[2] أن مغنية مشهورة كانت تشتغل في النهار بدينارين وفي الليل بدينار وقد هويها غلام غر وجعل يكاتبها ويصف سهره وسهاده وامتناعه عن الطعام والشراب ، إلى أن قال لها مرة : وإدا منعتني زيارتك واستزارتك فمري بالله

---

(١) الرسائل - جـ ١ - القصة كاملة - ٢٣٦ - ٢٣٩ .

(٢) أبو الفرج الأصفهاني - الأغاني جـ ١٩ - ص ١٣٦ .

خيالك أن يطرقني ويبرد حرارة قلبي . . أرشديني الى خيالك حتى أتقاضاه موعدا لي عليه . . فما كان من الجارية إلا أن قالت للرسولة : قولي لهذا الرقيع يا مدبر أنا أعمل بك ما هو خير لك من أن يطرقك خيالي أحمل دينارين في قرطاس حتى أجيئك بنفسي .

ويعالج ابن دريد مبتكر المقامات في الأدب العربي[1] مجموعة من المشاكل الاجتماعية في قصص يسميها «أحاديث» ، ولهذا الأديب أربعون قصة ذكرها صاحب زهر الآداب في معرض حديثه عن بديع الزمان :«كلامه غض المكاسر أنيق الجواهر ، يكاد الهواء يسرقه لطفا والهوى يعشقه ظرفاً ، ولما رأى أبا بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي أغرب بأربعين حديثا ـ ذكر أنه استنبطها من ينابيع صدره ، واستخرجها من معادن فكره . . عارضها بأربعمائة مقامة في الكدية تذوب ظرفا[2] . ولقد ضاعت هذه القصص باستثناء شذرات عثر عليهازكي مبارك في أمالي القالي تنفيذا لنصيحة قيمة من طه حسين[3] .

من تلك الأحاديث قصة في غاية الظرف عن حج أبي نواس . واحتفظ زكي مبارك بنموذج من تلك القصص دون أن يشير إلى مصدرها ، والأرجح أنها شذرات متناثرة من أمالي القالي ، وتكشف هذه القصص عن تمكن ابن دريد من هذا الفن لكنها تظهر أيضا أنه لم يخرج بها عن نطاق روايات الأعراب المسندة التي ترد كثيرا عند أبي عبيدة والاصمعي «وقفت يوما في تلمس بالباديةإلى واد خلاء لا أنيس به إلا بيت معتنز بفنائه أعنز ، وقد ظمئت فيممته ، فسلمت فإذا عجوز قد برزت كأنها نعامة راخم فقلت : هل من ماء فقالت : أو لبن فقلت : ما كان بغيتي الا الماء ، فإذا يسر الله اللبن فإني إليه فقير[4] وتمضي القصة على هذا النحو فيسأل الراوي العجوز عن سبب إقامتها وحيدة بالوادي فتقدم له التعليل وتختتم

---

(١) زكي مبارك ـ النثر الفني في القرن الرابع جـ ١ ص ١٩٨ .
(٢) الحصري ـ زهر الاداب جـ ١ ص ٣٠٧ .
(٣) زكي مبارك ـ النثر الفني في القرن الرابع جـ ١ ص ٢٣٠ .
(٤) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٣٣ .

القصة بنفسها قائلة للراوي «انصرف راشداً رحمك الله[1] وليس المطلوب من ابن دريد أن يقدم في القرن الثالث الهجري قصة متكاملة العناصر لكن النتف القليلة التي وصلت من قصصه تشير إلى أنه كان كأغلب أدباء القرامطة الخلص والمشتبه بقرمطيتهم يلجأ إلى أسلوب السرد القصصي ليتمكن من التأثير على قرائه ومستمعيه ، وكان في أغلب قصصه واقعيا لا يقص إلا ما يقبله الطبع ، ويصدقه العقل ، ويتماشى مع الفطرة ، فهو لا يتورط مثلا كالمقدسي المكثر من غريب القصص الذي لا أساس له كقوله «إن النساء في مصر لا يتورعن عن الفجور وللمرأة في مصر زوجان»[2] ابن دريد على العكس من ذلك شديد الالتصاق بالواقع ويمكن أن نعثر في بعض قصصه وقصص إخوان الصفا على مقدمة وعقدة وحل وشخصيات مصورة تصويراً جيدا ، وهذا يعني أن أكثر من نصف العناصر الفنية للقصة كانت تتوافر في حكاياتهم . وهذه ميزة سبق تسجيلها كدليل على جدة أساليب النثر القرمطي مقارنة بآداب تلك الحقبة .

استعمال الرمز :

في سنة ١٩٣٢ نشر الناقد الانجليزي - ريتشاردز كتابا هاما ألفه بالاشتراك مع اوجدين واطلقا عليه اسم meaning of meaning ودرس المؤلفان في ذلك الكتاب ما يسمى بعلم الرموز ، وعرفا ذلك العلم بأنه الذي يدرس دور اللغة وتأثيرها على الفكر وشتى أنواع الرموز المتعلقة بشؤون الانسان[3] ويعتقد هذان الكاتبان أن الكلمات بمفردها لا تعني شيئا ولا يصبح لها معنى إلا حين ترمز إلى الاشياء .

والاستعمال الرمزي للكلام عند هذين الكاتبين هو تقرير المشاكل وتنظيم إشاراتها والقدرة على نقلها الى الآخرين[4] واستخدام الرمز في الأدب قديم قدم

---

(١) المرجع السابق .

(٢) المقدسي - أحسن التقاسيم ص ٢٠٠ .

(٣) 1. I.A. Richard themeaning of meaning p.9.

(٤) 2. I.A. Richard the meaning of meaning p

ظهور الديانات البدائية المثقلة بالرموز الموغلة في براءتها وطهرها البكر ، ويستخدم الرمز لهدفين أحدهما جمالي بحت يلبي حاجة فنية وإنسانية ، وهي تفضيل رؤية الأشياء من خلف غلالة رقيقة شفافة . والثاني هدف سياسي يقصد به إخفاء المعنى عن السلطات الحاكمة وتمرير قضايا ضد إرادتها ، وتوصيلها الى القراء بشكل غير مباشر .ولقد استخدم أدباء القرامطة الرمز لتحقيق الهدفين وإن كان استخدامهم له للأهداف السياسية أكثر ظهورا . وقد سبقت الإشارة في بحث الشعر القرمطي الى اللغة المرموزة التي كان يستخدمها أتباع الحلاج[١] وأتباع الشلمغاني[٢] . وكان استخدام إخوان الصفا للرموز بقصد سياسي واضح . فهم بين الحين والآخر ينبهون قارئهم إلى هذه الحقيقة «فتأمل هذا الكلام فإن فيه من الأسرار العجيبة والرموز الدقيقة وفيه غرض غامض . . وينبغي لك أن تراجع نفسك النائمة الساهية ، فانتبه من غفلتك وأنعم النظر في جميع ما قلناه وافهم جميع ما بيناه من الإشارات والرموزات[٣] .

ووصل الأمر بهذه الجمعية السرية القرمطية إلى حد وضع صحيفة مفردة للاتباع تساعدهم على فهم رموز تلك الرسائل «ورأينا أن نكتب ما نريد أن لا يشرك إخواننا في الوقوف عليه غيرهم ولا يصل على ما هو به الأهم ، بحروف ركبناها وكلمات نظمناها وجعلناها مقدمة وترجمة إذا وقفت عليها وبان لك معناها انفتح لك غلقها وبان لك معناها وحصل بيدك مفتاحها[٤] ويعتقد إخوان الصفا أن الاعداد نفسها رموز «لأن طبيعة الموجودات بحسب طبيعة العدد وذلك إن من الأشياء ما هي ثنائية ومنها ما هي ثلاثية ورباعية وما زاد على ذلك بالغا ما بلغ[٥]

وارتبط الإكثار من الرموز عند إخوان الصفا بنظرية التأويل التي لا تقبل ظواهر الامور ، فلا بد لكل ظاهر من باطن ، والأسماء الحقيقية الواقعية هي في

---

(١) ماسينيون ـ أربع رسائل عن الحلاج ص ٧ .
(٢) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء جـ ١ ص ٢٤٩ .
(٣) الرسائل جـ ٣ ص ١٣٢ .
(٤) الرسالة الجامعية جـ ١ ص ٦٨٨ .
(٥) الرسائل جـ ٣ ص ١٧٩

نظرهم رموز لأشياء باطنية لا يعرفها إلا الإمام المعصوم ، أو من أخذ علمها عنه .

وحول رمزية التأويل تصارع الفكر القرمطي وفكر المتصوفة المتأخرين النابعين من جذور قرمطية ، لذا نرى جلال الدين الرومي يحوم حول المعنى نفسه «اعلم أن آيات الكتاب سهلة يسيرة ولكنها على سهولتها تخفي وراء ظاهرها معنى خفياً مستتراً ويتصل بهذا المعنى الخفي معنى ثالث يحير ذوي الأفهام الثاقبة ويعييها ، والمعنى الرابع ما من أحد يحيط به سوى الله واسع الكفاية من لا شبيه له»[1] .

ومن قصص الإخوان الرمزية قصة المقعد والأعمى التي رمزوا بها الى النفس والجسد وسبقت الإشارة إليها في غير هذا الموضع[2] . أما أهم قصص إخوان الصفا الرمزية ، فهي قصة الغربان والبزاة ، وملخصها أن ملك الغربان الرحيم مات فاختلف الغربان فيمن يولونه مكانه ، واتفقوا على أن لا يكون الخليفة من أقرباء الملك ، ورفضوا اقتراح أحدهم بتولية بعض أهل الورع والتقوى ، ثم التفتوا فإذا بالقرب منهم «باز» قد كبر وخرف وضعفت قوته عن الصيد وتناثر ريشه من قلة المعيشة ، ورأى هو خلافهم فأقبل يكبر ويسبح ويظهر الورع ، حتى نادوا به خليفة عليهم ، فلما تمكن من ذلك جعل يأكل عيون الغربان وأفئدتها ثم مات فولى عليهم بعض بني جنسه فكان أشد عليهم من سلفه وأعظم بلية[3] .

والرمز في هذه القصة واضح الى حد كبير ، فالغربان هم المسلمون والبازي الأول هو أبو بكر ، أما الثاني فهو عمر . ومن رسائل الإخوان التي تمثل هذا الاتجاه الرمزي قصة الانسان والحيوان أمام محكمة الجن ، وهي قصة طويلة اكتسبت شهرة في الآداب العالمية وترجمت إلى أغلب اللغات لشبهها القريب من كليلة ودمنة ، وكتابها لا ينكرون ذلك فهم يختارون كليلة لرئاسة وفد السباع .

---

(١) جولدزيهر - العقيدة والشريعة في الاسلام ص ٢١٦ .
(٢) الرسائل جـ ٣ ص ١٦٤ - ١٦٧ .
(٣) الرسائل جـ ٣ ص ١٦٧ - ١٦٨ .

وتجري المحاكمة في مملكة شاه مردان في جزيرة يقال لها «صاغون» وسط البحر الأخضر مما يلي خط الاستواء ، أما شهودها فكثر يمثلون جميع الحيوانات الأليفة والضارية ، مع نماذج من أجناس بشرية تمثل الهنود والفرس والعبريين والسريان ، ويشارك في المحاكمة مندوب خاص من قريش ، ومندوب خاص من العراق ، ومن أظرف أجزاء المحاكمة وأكثرها دلالة وصف الذئب لصداقة بني آدم والكلاب «إنما دعا الكلاب إلى مجاورة بني آدم ومداخلتهم ، مشاكلة الطباع ومجانسة الاخلاق ، وما وجدت عندهم من المرغوبات واللذات ، ومن المأكولات والمشروبات ، وما في طباعها من الحرص والشره واللؤم والبخل وما في جبلتها من الأخلاق المذمومة الموجودة في بني آدم مما السباع عنه بمعزل[1] .

وفي نهاية المحكمة يحكم وزير الجن بأن تصير البهائم في الأسر والعبودية إلى أن ينقضي دور القران ويستأنف نشوء آخر ويأتي الله لها بالفرج والخلاص . وصرح إخوان الصفا في الرسالة الجامعة التي توضح الكثير من رموز الرسائل بأن المقصود بالحيوانات هم أهل البيت وأن الإنس هم حكام دولة الشر «إن المراد بذلك من ذكر البهائم هو أمثال مضروبة ، ودلالات مكتوبة على أمثالها في الخلقة البشرية ، والأشخاص الإنسانية[2] ويتضح التصريح أكثر في الفقرة التالية «وأما بنو آدم المتسلطون على البهائم الطاهرة فإن أمثال هذا الجنس من البهائم هي الطائفة المأسورة في أيدي أصحاب الرأي والقياس والعمى والالتباس[3]» . ولم يكن يخطر ببال الخلفاء العباسيين آنذاك أن أحدا يمكن أن يقدم على تشبيه أهل البيت بالبهائم تعمية وتقية ، لكن حدث ومرت الرسالة وبقيت متداولة بهذا التفسير .

وإذا نحينا إخوان الصفا جانبا فإننا نجد أن أغلب كتاب القرامطة وقادتهم كانوا يستخدمون بسيط الرموز ومعقدها في الكثير من المواقف ، فقول أبي طاهر القرمطي الوارد آنفاً «ما أضل هذه الأمة إلا راع وطبيب وجمال ، فأما الراعي

(١) الرسائل جـ ٢ ص ٢٠٧ .
(٢) الرسالة الجامعة ص ٤٤٢ .
(٣) المصدر نفسه ص ٤٤٤ .

والطبيب فآتيا بأشياء تعلماها وأما الجمال فلم يأت بشيء . فالمقصود بالراعي هنا موسى وبالطبيب عيسى وبالجمال محمد .

ويعيب استخدام الرمز عند القرامطة فجاجته ، ويكتمل هذا العيب بالتفسير التقريري الذي يلي الرموز ، وهو عيب نجا منه بعض الكتاب الذين عاصروا الحركة القرمطية كبديع الزمان الهمذاني . وهذا اقتباس من إحدى مقاماته يثبت حسن استخدامه للرمز الموحي دون تفسير . يقول الهمذاني على لسان عيسى بن هشام «فقبلنا عذره ونذرنا نذره وقلنا قديما جنت المضيرة على الأحرار وقدمت الارذال على الأخيار[1] . وهذه الاشارة الذكية القصيرة اللامعة تغمز من قناة أبي هريرة ومعاوية بن أبي سفيان على حد سواء ، وقد كان أبو هريرة يلقب بشيخ المضيرة ، وهو نوع من الطعام كان معاوية يأمر باعداده خصيصاً له ليفتح شهيته فيما يقال على تأليف الأحاديث السياسية ونسبتها إلى الرسول (ص) . ويؤثر عن أبي هريرة قوله «مضيرة معاوية ادسم وأطيب ، والصلاة خلف علي أثوب» وكان هذا الصحابي صنيعة بني أمية نهما بالطعام ومن مأثوراته فيه «أما رأيت فارسا أحسن من زبد على تمر[2] ولم يجد بديع الزمان نفسه مضطرا للخوض بكل هذه التفاصيل السياسية والشخصية فاكتفى بالقول «وقديما جنت المضيرة على الأحرار وقدمت الأرذال على الأخيار وبذلك أثبت حسن فهمه لاستخدام الرموز ، فالرمز هو بالأصل تكثيف للمعنى بذكر أبسط ما يدل عليه وهو لا يحتاج إلى كل تلك التفاصيل والشروح التي يقدمها إخوان الصفا بعد كل قصة من قصصهم ، فيفسدون ما يريدون تحسينه ، ولعلهم كانوا يعتذرون لذلك بضعف المستوى الثقافي للذين يتوجهون إليهم بالرسائل ، وبذلك يصبح للهدف السياسي أسبقية على الهدف الفني ، وهو مأزق خطير ومنطق أعرج يصعب قبوله ، فالفن الرديء لا يمكن أبدا أن يخدم أهدافا نبيلة .

---

(١) مقامات بديع الزمان ـ المقامة المضيرية .
(٢) هاشم معروف الحسيني ـ تاريخ الفقه الجعفري ص ١٦١ .

الروح العلمية :

أصيب أحد الأمراء بالجرب فأرسل يشكو حاله إلى الخوارزمي ، فرد عليه برسالة جاء فيها : «الجرب حكة مادتها يبوسة وحرارة ووقود والتهاب ، زندهما الذي يقتبسان منه طعام وشراب ، وفضلة قذفتها الطبيعة إلى ظاهر البدن ، دفع الله شرها عن الباطن وعسكر من عساكر البلاء تمده القذارة وتهزمه الطهارة وتنقص منه البرودة والرطوبة كما تزيد منه اليبوسة والحرارة[1] .

ولم يكن الخوارزمي طبيبا لكنه أكثر من الكتابة في الطب ليقيم البرهان على أن الكاتب المتمكن يستطيع أن يضع القضايا الجافة في لغة عذبة ، وهذا أول ما يتطلبه الأدب العلمي .

وقد يكون كلام الخوارزمي عن الجرب صحيحاً من الناحية العلمية فهو مرض بسيط يمكن معرفة عوارضه وعلاجها ، لكن الروح العلمية وقلق البحث اللتان كان يتحلى بهما الخوارزمي دفعتاه للخوض في مرض أكثر تعقيدا هو الجدري فقال في رسالة لتلميذ له خالطا الطب بعلم النفس :«وانما هي قرح نبهته الطبيعة ، ودم أثارته الحرارة وظاهر الداء أسلم من باطنه ، وبارز الجرح أهون من كامنه . وهذه بعد علة تعم الأبدان وتشمل الصبيان واذا كانت العلة عامة كانت أكثر طبا ودواء ، وأخف على القلوب أعباء ، لأن النفس تستريح الى المشاركة وتأنس بالجماعة كما تستوحش من الوحدة . ولعمري إنها تورث سواد اللون وتذهب من الوجه بديباجة الحسن ولكن ذلك بسير في جنب السلامة[2] .

واذا كانت الروح العلمية قد ظهرت ظهورا طفيفاً عند الخوارزمي وأبي حيان التوحيدي ، فانها كانت سائدة كل السيادة في كل صفحة من صفحات رسائل إخوان الصفا . لقد قسم أولئك الكتاب العلوم إلى ثلاثة أقسام هي العلوم الرياضية ، والعلوم الشرعية الوضعية ، والعلوم الفلسفية الحقيقية ، ثم فرعوا من العلوم الفلسفية الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات .

---

(١) رسائل الخوارزمي - ص ١١٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٣ .

(٣) الرسائل جـ ٢

وتحت اسم علم الرياضيات درسوا الحساب والهندسة وعلم النجوم والموسيقى أما المنطقيات فدرسوا فيها كتب أرسطو الستة ، أنولوطيقا الأولى ، أنولوطيقا الثانية ، طوبيقا سوفسطيقا ، قاطيغورياس ، باريمنياس . وأضافوا الى ذلك دراسة كتاب ايساغوغي لفرفوريوس وهو المدخل إلى علم المنطق . وفي الطبيعيات درس إخوان الصفا علم مبادىء الجسمانيات وعلم أسماء الأعضاء ، وعلم الكون والفساد ويعنون بذلك علم التكوين والتحلل ، كما درسوا علم حوادث الجو ، وعلم المعادن بالاضافة الى علمي النبات والحيوان . وقال كتاب إخوان الصفا بالقيمة الخلقية للعلم وجعلوا منه طريقاً للوصول الى نعيم الآخرة[١] .

وقد قدم إخوان الصفا إضافات مدهشة خدمت تطور العلوم في العالم كله ، فلا زال تحليلهم للخسوف والكسوف معتمدا إلى اليوم ، فالكسوف حسب تحليلهم يحدث من اعتراض القمر بين الشمس والأرض ، أما الخسوف فإنه يحدث من اعتراض الأرض بين الشمس والقمر[٢] وفي معرض تعليلهم لقوس قزح قالوا إنه يحدث حين يكون «الهواء مشبعا بالرطوبة ، ولا يكاد يحدث الا في طرفي النهار وفي الجهة المقابلة لموضع الشمس[٣] . ورفضوا قبول أقوال العامة عن قوس قزح وكان شائعا أن بروز ألوانه يدل على الحوادث المقبلة ، كأن يكون اشتداد الحمرة مثلا دالا على كثرة سفك الدماء ، واشتداد الخضرة دليلا على الخصب[٤] وفي مجال الصوتيات أثبت إخوان الصفا تفوقا ملحوظا حين وصفوا الصوت بأنه «قرع يحدث في الهواء من تصادم الأجرام ، وذلك أن الهواء لشدة لطافته . . وسرعة حركة أجزائه يتخلل الأجسام كلها ، فاذا صدم جسم جسما آخر ، انسل ذلك الهواء من بينهما ، وتدافع وتموج إلى جميع الجهات ، وحدث من حركته شكل كروي ، واتسع كما تتسع القارورة من نفخ الزجاج . وكلما اتسع ذلك الشكل

---

(١) البير نادر ـ من رسائل إخوان الصفا ـ ص ٢٥ .
(٢) الرسائل جـ٢ ص ٣٨ ـ ٣٩.
(٣) المصدر نفسه ـ جـ ٢ ص ٦٧ .
(٤) المصدر نفسه ـ جـ ٢ ص ٦٨ .

ضعفت حركته وتموجه إلى آن بسكن ويضمحل[1] . وعللوا حدوث الصدى بأن أمواج الصوت تصطدم بحاجز ما ثم ترتد عنه فتحدث في ارتدادها رجعا يشبه الصوت الأصيل[2] وهذا التعليل لا زال سائدا في علوم الصوت لكن الأكثر إدهاشاً في الروح العلمي لهؤلاء القوم هو تفسيرهم القريب من الصحة لقوانين النشوء والتطور وهو تفسير وتصور لو وقع بيد دارون لوفر عليه الكثير من الوقت .

وتبدأ نظرية النشوء عند إخوان الصفا من الهيولى ، فالمعادن عندهم أسبق في الوجود من كل ذي حياة من نبات أو بهيم أو انسان[3] .

والنبات عندهم أقدم وجودا من الحيوان في الزمان[4] وحيوان الماء أسبق في الوجود على حيوان البر[3] . ورفض إخوان الصفا فكرة النشوء القائم على المصادفة «اعلم انه لا يجوز في العقل أن يكون حيوان الا من ممارسة أسباب أو نكاح أجسام»[5] .

وأصل الحياة عندهم الهواء «وكل مكان لا يدخله الهواء لا يوجد فيه حيوان ، وانما الهواء يجمع بين قوى الطبائع ويؤلف بينها ويحركها حركة الاختلاط والامتزاج ، ويكسبها النداوة والعفونة والتحليل والتركيب ، ويكون الحرارة فيلقح ذلك المكان ويقبل العفونة من الهواء . . فيحدث حيوان[6] . وتجرأ إخوان الصفا على الاقتراب من منطقة خطرة هي تفسير المعجزات فقالوا ان المعجزة خرق للعادة وليست خرقا للطبيعة «اذا لجت الأمم الطاغية في العصيان . . بعد أن وجبت عليهم الحجة أتت الأنبياء بالايات ، وأظهرت المعجزات وخرقت العادات»[7] .

---

(١) المصدر نفسه - جـ ١ ص ١٣٧ .
(٢) المصدر نفسه - جـ ٣ ص ١١١ .
(٣) الرسائل جـ ٣ ص ١٩ .
(٤) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٥٤ .
(٥) لمصدر نفسه جـ ٢ ص ١٥٤ - ١٥٥ .
(٦) المصدر نفسه جـ ٣ ص ١١ .
(٧) المصدر نفسه جـ ٣ ص ١١٣ .

وفي أثناء الحديث عن علم الحيوان يقدم الاخوان معلومات وثيقة تدل على معرفتهم ببعض أنواع التشريح ، وهم في هذا المجال لا يقدمون لقرائهم المعلومات لسماعية القائمة على الخلط كما يفعل خصمهم اللدود عبد القاهر البغدادي «وقالوا عن الضب أنه ذو ذكرين وللانثى من الضب فرجان»[1] . وتختلط الأمور على قارىء إخوان الصفا اذا لم يكن يمتلك خلفية مناسبة عن معتقداتهم ، من أمثلة ذلك في علم الحيوان ، فهم يكتبون رسالة في فصل النحل وعجائب أموره وينطقون اليعسوب فيها بالتالي «مما خصني الله به وأنعم به علي وعلى أبنائي وعلى آبائي وأجدادي أن آتانا الملك والنبوة التي لم تكن بعدنا لحيوانات أخرى وجعلها وراثة من أبائنا وأجدادنا»[2] .

وظاهر من النص أن الحديث ليس عن ذكر النحل وانما هو عن علي أمير المؤمنين الذي كان يلقب عند غلاة الشيعة ومعتدليها باليعسوب أمير النحل . وهذا النمط من الكتابات يدخل في رموز إخوان الصفا أكثر من دخوله في علومهم .

الظاهرة الأخرى اللافتة للنظر ، والمحيرة ، انه في مقابل كل هذه النظريات والتحليلات العلمية الرائدة ، والروح العلمي الراقي ، نجد إخوان الصفا يؤمنون بالخرافات فيضعون فصلاً في جامعة الجامعة عن معرفة الجن ويقسمونهم الى محمودين ومذمومين[3] . وبعد ذلك التقسيم يزيدون الامر تعقيدا أو الغازا فيقولون «واعلم أيها الأخ ان عالم الجن هم الطائفة المخصوصة بالعلوم العقلية والآراء الفلسفية والمذاهب الربانية»[4] . وتشي الفقرة التي ترد بعد ذلك مباشرة بأنهم يعنون بالجن قدماء الفلاسفة «وبينا عن القائم في الدلالة بقضاة الجن وفقائها وحكامها من بني أدريس وبني بلقيس وأولاد كيوان وبني هامان وآل

(١) المصدر نفسه جـ ٤ ص ٣٦٣ .
(٢) عبد القاهر ـ الفرق بين الفرق ص ٢٩٨ .
(٣) عارف تامر ـ جامعة الجامعة ص ٢٢٧ .
(٤) المرجع السابق ـ

نعمان وأولاد بهرام وبني ناهيد ، ونزيدها هنا في الدلالة عليهم بآل بقراط وبني سقراط وآل افلاطون وذرية ارسطا طاليس وما شاكلهم من الحكماء الالهيين[1] هل هم يعتقدون بالجن فعلا ؟ أم أنهم متابعة منهم لنظرية التأويل ـ يؤمنون بأن الجن المذكور بالقرآن رمز للفلاسفة .

النص السابق يؤكد الشق الثاني من السؤال لكن ما نعرفه عن إغراق إخوان الصفا وغالبية القرامطة في دراسة علم الفلك ، والانقياد لحكم النجوم انقيادا أعمى يجعلنا نؤكد أن الخرافة لعبت دورا كبيرا في أوساطهم ، مختلطة على قدم المساواة بهذه الروح العلمية الراقية التي نجدها في كتاباتهم وتلك سمة من سمات ذلك العصر المتناقض فالانسان مهما سما هو في النهاية ابن عصره وبيئته .

الايحاء النفسي :

الصراع في مدارس علم النفس على أشده بين من يريد أن يجعلنا ننبذ كلية كل ما هو قديم كمدرسة فيينا التي يتربع على عرشها «فرويد» وبين من يود أن يجدد لنا خرافاتنا كمدرسة زيوريخ المسلمة قيادها ليونج .

واذا كان علم النفس قد تسلل بهدوء الى مجال الدراسات الأدبية منذ نهاية القرن الماضي ، فانه ما زال يتعثر ويجد صعوبة في الاستقرار بموطنه الأدبي وذلك لأن العلم الأصلي لم يستقر بعد وما زالت الافتراضات الجديدة تدحض القديمة والأكثر جدة تنطح الجديدة لتخلي مكانها هي الأخرى لافتراضات أكثرة جدة وإثارة . ومنذ قديم الأزل كانت معرفة الطبائع البشرية في رأس سلم الأولويات لفئتين من الناس هم فئة الكتاب وفئة الحكام ، الأولى رغبة منها في الفهم والتغيير ، والثانية لشهيتها في القمع والترويض .

ولقد اهتم القرامطة بمعرفة النفس البشرية في جملة من اهتموا بها ، فكانوا أكثر من غيرهم بحثا وتنقيباً عن خفاياها لخدمة أغراضهم السياسية والمبدئية .

---

(١) المرجع السابق ـ ص ٢٢٨

وكان البرنامج التثقيفي لدعاة القرامطة وطريقة نشر الدعوة وكسب الأنصار من الأمور التي بنيت على معرفة دقيقة بالنفس البشرية بتعقيداتها وتشعباتها وما يتمخض عنها من ردود فعل أحسن القرامطة توظيفها لصالحهم ، فكان لهم أقوى تنظيم سياسي سري في القرون الوسطى . وتسلح كتاب القرامطة كدعاتهم بجزء من هذا العلم الخطير ووظفوه في كتاباتهم فظهر ظهورا جليا عند الخوارزمي وأبي حيان وفي الرسائل القرمطية .

أما الخوارزمي فوظف هذا الجانب ليتقي شر عداوة بديع الزمان وفي رسائله له التي سبقت المناظرة يحاول الخوارزمي أن يوحي دائما للهمذاني ، بأنه ما زال على وده له ، ويتملق غروره الغني بالثناء المبطن على كتاباته «أما قبحه فلأنه عاتب بريئا ونسب الى الاساءة من لم يكن مسيئاً ، واما حسنه فلألفاظه العزر ومعانيه التي هي كالدرر»[١] . وظهرت ملكة الايحاء النفسي عند أبي حيان في أغلب كتاباته فوظفها أحسن توظيف في مثالب الوزيرين ، وهو يحاول أن يوحي لقارئه في كل صفحة من صفحات الكتاب بأنه لم يكتبه لعداوة أو بغض ، وأن جهده فيه لا يتعدى جمع ما قاله أعلام عصرهما عنهما . وهذا الأسلوب يعكس فهما متقدما لسيكيولوجية القارىء إذ يحاول الكاتب أن يسترد عداوته الشخصية للوزيرين في قالب من الموضوعية . «ما ذنبي أكرمك الله اذا سألت عنه مشايخ الوقت وأعلام العصر فوصفوه بما جمعت لك في هذا المكان على أني قد سترت كثيرا من مخازيه اما هربا من الاطالة أو صيانة للقلم عن رسم الفواحش وبث الفضائح وذكر ما يسمج مسموعه ويكره التحدث به سوى ما فاتني من حديثه فاني فارقته سنة ٣٧٠ هـ»[٢] .

اننا لا نشك لحظة بأن أبا حيان لم يقل كل ما يعرفه ، فهو قال ما يعرفه وأكثرولم يستر شيئاً مما سمعه أو ألفه ، لكن رغبته في الاستيلاء على قارئه وظهوره بمظهر الموضوعية أمامه جعله يلجأ الى هذه الحيلة الفنية النفسية التي يلجأ اليها

(١) ياقوت الحموي - معجم الأدباء جـ ١ ص ١٠٥ .
(٢) ياقوت الحموي - معجم الأدباء جـ ٥ ، ص ٣٩٦ .

عامة الكتاب الذين لا يحترمون معارف قارئهم . ونظر إخوان الصفا في رسائلهم الى علم النفس من الناحية التجريدية فقسموا النفوس الى نباتية وحيوانية وانسانية[1] وفرعوا عنها بحوثا في الحواس والشعور والتفكير واللذة والألم[2] وسجلوا معرفتهم المبكرة في العادة وأثرها على الادراك ـ والاحاسيس «ان مشاهدة جريان الأمور دائما اذا صارت عادة ، قل تعجب الناس منها وقل الفكر فيهاوالاعتبار لها ويعرض لهم من ذلك سهو وغفلة[3]» على أن أخطر وثيقة تكشف قدرة القرامطة على الايحاء النفسي هي رسالةابي سعيد الجنابي للخليفة المعتضد وقد حققت هذه الرسالة هدفها ، فامتنعت جيوش المعتضد وخليفته عن مهاجمة أبي سعيد وجماعته . ويبدأ أبو سعيد رسالته بتساؤل في غاية البساطة يدغدغ به شعور الخليفة ويريه بأنه مقتنع بالعيش في مستوى أقل من أمراء بغداد «يا هذا لم تخرق هيبتك وتقتل رجالك وتطمع أعداءك في نفسك وتتعبها في طلبي وانفاذ الجيش إلي وأنا رجل مقيم في فلاة لازرع عندي ولا ضرع ، ولا غلة ولا بلد ، وانما أنا قد رضيت لنفسي بخشونة العيش ، والأمن على المهجة والعز بأطراف هذه الرماح وما اغتصبتك بلدا كان في يدك ولا أزلت سلطانك عن عمل جليل[4]» وبعد هذا اللين المتعمد يشتد أبو سعيد فجأة ، ويخوف المعتضد من ارسال الجنود اليه ، مستعينا على زرع الخوف في صدره بمجموعة معلومات بديهية عن سير الجنود بالصحراء ، وهي من الأمور التي يعرفها المعتضد صاحب الخلفية العسكرية ويبدي أبو سعيد في هذا المقطع معرفة حسنة بنفسية الجنود المرتزقة «ومع هذا فوالله لو أنفذت الى جيشا من الجيوش مع الثلج والريح والندى فيجيئون من المسافة البعيدة والطريق الشاق وقد قتلهم السفر قبل قتالنا ، فانما غرضهم أن يبدوا عذراً في مواقعنا ساعة ، ثم يهربون ، فان ثبتوا مع ما لحقهم من وعثاء السفر وشدة الجهد التي هي أكبر أعواني عليهم فما هو الا أن أحقق

---

(١) الرسائل جـ ٢ ص ١٣٤ .
(٢) الرسائل جـ ٣ ص ص ٦٨ ـ ٨٣ ـ ٨٥ .
(٣) الرسائل جـ ٢ ص ١٦١ .
(٤) نص الرسالة في الفرج بعد الشدة للتنوخي ـ جـ ١ ص ص ١١٥ ـ ١١٦ ـ والمنتظم لابن الجوزى جـ ٥ ص ١٣٤ .

عليهم حتى انهزموا[١] . ويطرح أبو سعيد احتمالا ثانيا ويناقشه بصوت عال مع الخليفة ولتحقيق أكبر قدر من التأثير عليه يعرض سلبيات القضية وايجابياتها في إطار منطقي أخاذ «وأكثر ما تقدر عليه أن يجيئوا فيستريحوا ويقيموا ويكونوا عدة لا قبل لي بهم ، فيهزموني اذا قاتلوني ، لا يقدر جيشك على أكثر من ذلك فما هو الا أن انهزم حتى قد بعدت عن هذا الموضع عشرين فرسخاً أو ثلاثين فأجول في الصحراء شهرا أو اثنين ثم اكبسهم على غرة فأبيدهم جميعهم ، ولو لم يستول هذا وكانوا متحرزين فما يمكنهم الطواف خلفي في البراري ، فلا ينبغي طلبي في الصحاري[٢]» وقبل أن يفيق المعتضد من الاحتمال الثالث والرابع يقذف أبو سعيد بوجهة بالاحتمال الخامس وكلها احتمالات سيئة العاقبة على جند الخليفة «ثم لا يحملهم البلد في المقام ولا الزاد أن كانوا كثيرين فان انصرف الجمهور وبقى الأقل منهم قتلى سيوفي في أول يوم ينصرف الجيش ، ويبقى من يتخلف هذا ان سلموا من وباء هذا البلد ورداءة مائه وهوائه للذين نشأوا في ضده وربوا في غيره ، ولاعادة لاجسامهم بالصبر عليه[٣]» . وعند هذا المقطع تحين اللحظة الحاسمة فينقض أبو سعيد بضربة قاضية يقدم لها بأسلوب سلس ناعم أصعب ما فيه واقعيته وأقسى ما فيه صدق تحليله لبواطن الأمور : «ففكر في هذا وانظر هل يفي تعبك وتغريرك بجيشك وعسكرك ، وانفاقك الأموال ، وتجهيزك الرجال وتكلفك هذه الأخطار وتحملك هذه المشاق لطلبة وأنا مع ذلك خالي الدرع منها ، سليم النفس والأصحاب من جميعها ، وهيبتك تنقص في الأطراف وعند ملوكها كلما جرى عليك شيء من هذا ثم لا تظفر من بلدي بطائل ولا تصل منه الى مال أو حال فان اخترت بعد هذا محاربتي فاستخر الله تعالى وأنفذ من شئت وان أمسكت فذاك اليك[٤] .

ويقول العباس بن عمرو الغنوي الذي حمل الرسالة «فقصصت عليه القصة

(١) نص الرسالة في الفرج بعد الشدة للتنوخي جـ ١ ص ص ١١٥ ـ ١١٦ ـ والمنتظم لابن الجوزى جـ ٥ ص ١٣٤ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق

فرأيته يتمعط في جلده غيظاً حتى ظننت انه سيسير بنفسه اليه وخرجت من بين يديه فما رأيته بعد ذلك ذكره بحرف»[١] .

لقد امتعض المعتضد شخصيا لكنه تاريخيا لم يسر لا بنفسه ولا بغيره لمحاربة أبي سعيد بسبب تتالي المحن عليه ، ولأن هذه الرسالة الفذة فعلت فعلها وحققت التأثير النفسي المرجو منها ، وأوحت للخليفة العباسي بحفظ هيبته فاستجاب .

استخدام الفكاهة :

بأمالي القالي قصة طريفة عن قواد بمكة كان يمارس مهنته بشكل فاضح ، فشكاه الناس الى الوالي فنفاه الى عرفات ، لكن ذلك لم يمنعه من جمع الرجال والنساء على الريبة فدرب بعض الحمير على طريق منفاه ، وأرسل الى زبائنه قائلا : حمار بدرهمين وتصيرون الى الأمن والنزهة فعاودوا المسير اليه حتى انكشف وشكاه الناس ثانية الى الوالي فعظم الأمر عليه لأن ذلك القواد لم يكتف بالقوادة بل كان يجمع الفساق عند المشعر الأعظم فعزم على عقوبته لكنه أنكر التهمة فتدخل الوشاة لايضاح الأمر وقالوا : أصلح الله الأمير تجمع حمير المكارين وترسلها الى عرفات فان لم تقصد بيته فهو صادق . وأمر الوالي بجمع الحمير وارسالها فقصدت بيت القواد فأمر بجلده ، فلما جردوه ونظر الى السياط قال لا بد من ضربي أصلح الله الأمير . قال الأمير : لا بد منه ، قال : اضرب فوالله ما في هذا شيء علينا من أن تسخر منا أهل العراق فيقولون : أهل مكة ـ يجيزون شهادة الحمير فضحك الأمير وأخلى سبيل القواد[٢] .

وتعد هذه القصة نموذجا طيباً لفكاهات القرن الثالث حيث مال الكتاب الى الترفيه عن قرائهم بركوب سبيل الفكاهة والابتعاد عن الجد الذي يسقم القلوب . وهذه نظرية أثبتت كل العصور صحتها ، فالكاتب الساخر هو أكثر الناس قراء

(١) ميكال يان دي خويه ـ القرامطة جـ ٤٦ .
(٢) أبو علي القالي ـ الامالي جـ ٢ ص ٣١١ .

وأشدهم تأثيرا . وقد طرق كتاب القرامطة هذا الباب فحفلت قصة أبي القاسم البغدادي بفكاهات البغداديين . من ذلك أن رجلا استعرض جارية بارعة الجمال وفاوض على ثمنها ثم توقف عن شرائها لعرج فيها فقالت له : ان كنت تريد جملا تحج عليه فما أصلح لك ، وان كنت تريد جارية المتعة فالعرج لا يمنع من ذلك .

وقال أحد البغداديين لجارية عابرة : ليتك أمسيت تحتي فقالت : نعم يا سيدي مع ثلاثة اخر[1] . والطرفتان غيض من فيض مما يقصه أبو المطهر الأزدي عن مجون البغداديين وفكاهاتهم .

وقد أكثر هذا الكاتب من استخدام النوادر المضحكة في قصته لفهمه الأكيد بأن النفوس أميل الى الهزل وأكثر تقبلا لأحاديث المرح ، لذا كان استخدام الأدباء القرامطة للنكتة في أدبهم ظاهرا للعيان ، يستثنى من ذلك إخوان الصفا الذين بالغوا في الجد حتى أملوا قارئهم ، ولا عيب في ذلك بالنسبة لهم ، فلا يطلب من الفيلسوف أن يكون مهرجا لكن يطلب من الأديب والكاتب أن يعطي قارئه فسحة من المتعة تساعده على هضم الجد وتمثله ، والا لأقلع الناس عن القراءة منذ عصور .

ولا نستطيع أن نعد أبا حيان التوحيدي كاتبا فكها ، فهو والحق يقال جاد عابس متجهم الوجه ، والأسلوب الا فيما ندر ومن هذا الذي ندر ما أثاره في احدى مقابساته وانطق به أبا اسحاق النصيبي في وصف أهل الجنة «ما أعجب أمر أهل الجنة قيل وكيف ؟ قال : لأنهم يبقون أبدا هناك لا عمل لهم الا الأكل والشرب والنكاح ، اما تضيق صدورهم ؟ أما يربأون بأنفسهم عن هذه الحالة الخسيسة التي هي مشاكلة لحال البهيمة أما يأنفون ؟ أما يضجرون[2] . ويجب أن نتحفظ سلفاً على اعتبار هذا الحديث نكتة فالظرف الذي أثاره أبو حيان في بداية حديثه نقضه بذلك التفلسف الذي لا داعي له فلا حاجة للايضاح حين تكفي

(١) أبو المطهر الأزدي وحكاية ابي القاسم البغدادي ص ٧٦ .

(٢) أبو حيان التوحيدي ـ المقابسات ص ١٩٤ .

اللمحة والاشارة . ولا نستطيع أيضا أن نتعلل بصعوبة الظروف المعيشية لابي حيان لتفسير قلة نوادره ، فقد كان الخوارزمي يعيش في ظروف مشابهة ومع ذلك فقد ظهر ظرفه في كتاباته ومن أنماط استخدامه للأسلوب الفكاهي الساخر وصفه لبستان له أطنب فيه وأسهب لنكتشف بالنهاية أن البستان ليس ببستان «وانما أذكر بقيعة طولها باع وعرضها ذراع ، أعني باع البقة وذراع الذرة ، وأقل من لا وأصغر من الجزء الذي لا يتجزأ ، لو طارت عليها ذبابة لغطتها أو دخلتها نملة لسدتها ، تسقى بالمسعط صباحا وتنكت بالخلال مساء ، أشجارها مائة الا تسعة وتسعين ، وأنهارها خمسون الا تسعة وأربعين[1] وكان الخوارزمي قادرا على السخرية من فقره ، وهذا ما لم يستطع أبو حيان أن يفعله فأحال فقره الى مأساة، بينما أحاله الخوارزمي - الى فكاهة مسلية ومن رسالته في الفقر «لا بل الفقير على هذه القضية أحسن من الغني وأقل منه اشغالا لأن الفقير خفيف الظهر من كل حق منفك الرقبة من كل رف ، فلا يستبطئه اخوانه ولا يطمع فيه جيرانه ولا تنتظر في الفطر صدقته ، ولا في النحر أضحيته ، ولا في شهر رمضان مائدته ، ولا في الربيع باكورته ، ولا في الخريف فاكهته ، ولا في وقت الغلة شعيره وبره ، ولا في وقت الجباية خراجه وعشره . وانما هو مسجد يحمل اليه ولا يحمل عنه ، وعلوي يؤخذ عليه تتجنبه الشرط نهارا ويتوقاه العسس ليلا ، فهو اما غانم واما سالم . وأما الغنى فانما هو كالغنم غنيمة لكل يد سالبة ، وصيد لكل نفس طالبة ، وطبق على شوارع النوائب وعلم منصوب في مدرجة المطالب ، تطمع فيه الاخوان ويأخذ منه السلطان وينتظر فيه الحدثان ويحيق ملكه الخسران[2] .

ويؤكد هذا النص صفتي الأسلوب الساخر عند الخوارزمي وهما المبالغة والتكرار ، وهي حقيقة درسها بعناية آدم متز وأشار الى أن الخوارزمي يلجأ اليهما - المبالغة والتكرار - باعتبارهما طريقته الفنية في الكتابة[3] . ومن جميل رسائل الخوارزمي الفكاهية رسالته التي يشكو فيها نزوله باحدى النواحي «وأول ما مر بي

---

(١) رسائل الخوارزمي - ص ١١ .

(٢) حسن ابراهيم حسن - تاريخ الاسلام السياسي والثقافي جـ ٣ ص ٣٧٦ .

(٣) آدم متز - الحضارة الاسلامية في القرن الرابع جـ ١ ص ٤٠٤ .

من سوء الدخول على ظهر الحمار ومعاشرة الحمَّار على أن الحمَّار أيضا حمار ، الا أنه قصير الأذنين يمشي على رجلين ، وكأني كنت بين حمارين الا اني كنت في جنسين [1] .

واذا قارنا أسلوب الخوارزمي الساخر بأسلوب خصمه في الحياة والممات بديع الزمان ، لجاز لنا أن نحكم لصالح الأول ، لأن الهمذاني صاحب نكتة بذيئة تضحك العامة ، أما الخوارزمي فصاحب نكتة ذهنية راقية تسر وتعلم . وتمثل المقامة الشامية أسلوب بديع الزمان حين يريد أن يسخر ، وفيها كل ما ذكرناه من الافحاش وذكر الأعضاء الجنسية مباشرة أو تورية ، والمقامة عبارة عن محاورة تدور في المحكمة بين القاضي ورجل يريد أن يطلق زوجته ثم الزوجة المراد تطليقها : «القاضي : ما تقول في الملتمسة صداقها . الزوج : أعز الله القاضي صداق عن ماذا وأنا غريب من أهل الاسكندرية ، فوالله ما أثقلت لي وتدا ولا أشبعت لي كبدا ولا عمرت خرابا ولا ملأت جرابا . القاضي : انك تبطنتها الزوج : نعم لكن فما غير بارد وثديا غير ناهد وبطنا غير والد وعينا غير واجد وريقا غير ريق وطريقا غير ضيق . القاضي للمرأة : ما تقولين . المرأة : أيد الله القاضي هو أكذب من أمله ، وأكثر في اللؤم من حيله ، وأفسد عشرة من أسفله . والله لقد صادفت من فمه صقرا ومن يده صخراً ، ومن صدره سم خياط لا يرشح بقيراط ، ولقد زففت اليه بدنا كالديباج ووجها كالسراج وعينا كعين النعاج ، وثديا كحق العاج وبطنا كظهر الهملاج وحشى ضيق الرتاج ، خشن المنهاج ، حار المزاج ، صعب العلاج ، ولكن كيف ألد وهو لا ينجز ما وعد ، وكيف ينجز ولا يجد وهو يجتهد لو لم يخنه الوتد [2] .

ولا شك أن ابن دريد من أكثر أدباء القرامطة ظرفا لكن اثاره الضائعة تمنع من تتبع أسلوبه في استخدام الفكاهة في أدبه ويكفي أن نشير الى قصته عن حج أبي نواس فهي كما يقول زكي مبارك «وأي نكتة أدق وأرشق من قصة توضع عن حج أبي نواس ؟ . . ان رحيل أبي نواس الى بيت الله الحرام هو في نفسه قصيدة

(١) رسائل الخوارزمي - ص ١٠٣ .

(٢) مقامات بديع الزمان الهمذاني - المقامة الشامية .

من قصائد المجون[1] . وملخص هذه القصة الطريفة أن أبا نواس صادف في طريق حجه جارية اطمعته في نفسها ، لكن طول الرحيل حرمه من تحقيق غرضه ، فحج مسرعا وعاد ليلقاها فأدخلته الى مغارة وأجلسته في انتظارها ، ثم أرسلت له أربعة عبيد سود عراة ففر بجلده هارباً مما ينتظره .

وما دام بديع الزمان قد وضع مقاماته الساخرة في الأصل محاكاة لأحاديث ابن دريد الأربعين ، فلا بد أن تكون تلك الأحاديث الضائعة قمة في أدب الفكاهة الذي كان وسيلة من الوسائل الأسلوبية التي سعى بها كتاب القرامطة للوصول الى قلوب الناس وامتاعهم وزرع البهجة في نفوسهم في عالم يموج بالبؤس والشقاء والتعاسة .

البساطة والاعتدال :

يعتقد الباحث الفرنسي ديمومبين أن التعابير الأدبية عند العرب أكثرها تعابير مبتذلة[2] ويكاد الباحث المنصف أن يصدق هذا الحكم للوهلة الأولى ، فما من نص نثري عربي الا وفيه كم لا يستهان به من الألفاظ والتعابير التي ابتذلت لكثرة الاستعمال كقولهم نسج على منواله ـ لا يسمن ولا يغني من جوع ـ لا يفرق بين الغث والسمين ـ شحط النوى وشط المزار ـ سبق السيف العذل والذي نفسي بيده وقع الحافر على الحافر ـ وما الى ذلك من تعابير اهترأت ولا زالت تجري على ألسنة وأقلام بعض الكتاب منذ القرن الثاني وحتى اليوم .

أما عن تشبيه الخد بالورد ، والثغر بالاقحوان ، والشعر بالليل ، والخال بالمسك ، والعيون بالغزلان ، والريق بالرحيق ، والاسنان بالبرد فذلك أكثر من الحصر وهذا ما يجعل حكم «ديمومبين» يبدو معقولا للوهلة الأولى ، لكنه لا يلبث أن يفقد مصداقيته بعد قليل من التمعن ، فكلُ اللغات تمتلك تعابير تحيا ، وتعابير

---

(١) زكي مبارك ـ النثر الفني في القرن الرابع جـ ١ ص ٢٣١ .
(٢) زكي مبارك ـ النثر الفني في القرن الرابع جـ ١ ص ١٨٠

تموت ، وتعابير تلفظ أنفاسها ، والذي في الانكليزية ، والفرنسية من هذه الأنماط أكثر مما عند العرب .

ان أغلبية أهل الأدب يميلون الى البساطة في التعبير ، وهذا ما يدخلهم أحيانا في منطقة المبتذل لأن الأديب المبدع فقط هو وحده الذي يستطيع التفريق بين المبتذل والبسيط والمعتدل والغريب والمقبول والممجوج من الألفاظ والتراكيب .

وكان بعض أدباء القرامطة يحسنون هذا التمييز ويختارون الجيد والمدهش في أثناء تحطيبهم في غابة اللغة ، في حين أن بعضهم الآخر كان يفتقد لهذا الحس الذي لا يصبح الكاتب كاتباً الا به .

وإخوان الصفا من الصنف الثاني الذي أسرف في البساطة حتى خرج الى الابتذال . ولا يحتاج هذا الحكم الى جهد كبير للبرهان عليه ، ففي كل رسالة من الرسائل قطع مسرفة في بساطتها أو لنقل ابتذالها لدرجة الضيق .

ولنأخذ هذا المقطع من رسالة اختيرت لا على التعيين انما بامساك أحد أجزاء الرسائل ، وفتحه على أية صفحة كما يفعل أصحاب الاستخارات . وقد فتحت الصفحة مصادفة على الرسالة السابعة من القسم الرياضي وهي في الصنائع العلمية ، والغرض منها وفي رأس الصفحة ما يلي : «واعلم يا أخي بأن هذه الخصال التي عددناها لا تنسب الى الجسد بمجرده ، ولا الى النفس بمجردها ، ولكن الى الانسان الذي هو جملتها ، والمجموع منهما ، الذي هو حي ناطق مائت ـ فحياته ونطقه من قبل نفسه ، وموته من قبل جسده وهكذا نومه من قبل جسده ، ويقظته من قبل نفسه ، وعلى هذا القياس سائر أموره وأحوال المتباينات والمتضادات بعضها من قبل النفس ، وبعضها من قبل الجسد مثال ذلك عقله وعلمه وحلمه وتفكره وسخاؤه وشجاعته وعفته وعدله وحكمته وصدقه وصوابه وخيره وما شاكلها من الخصال المحمودة فكلها من قبل نفسه وصفاء جوهرها وأضدادها من قبل اخلاط جسده ومزاج اخلاطه[1] .

---

(١) الرسائل جـ ١ ص ١٩٦ .

والواضح من هذا المقطع أنه مكتوب بدون عناية ، وكتابه لا يكلفون أنفسهم عناء تقويم بعض المفردات أو عدم تكرارها على أضعف الايمان . ويمكن أن نجد كثيرا من أمثال هذا النص في رسائل إخوان الصفا الذين يقال في معرض الدفاع عنهم انهم كانوا مضطرين لاستخدام هذا الأسلوب المسرف في البساطة لغايات تعليمية ، وهذا قول مردود على أصحابه لأن أكثر من نصف كتابات أرسطو وسقراط وافلاطون وضعت لنفس الغاية ، وكذلك ابن سينا وابن رشد ، ويستثنى من ذلك الفارابي الذي لم تكن لغته هو الآخر فوق الشبهات .

ان أغلب كتابات هؤلاء التعليمية صيغت بأسلوب يسقط في مستنقع الابتذال لأن جدلية الشكل والمضمون تتحقق تلقائياً ، وبنسب متفاوتة في الأعمال الابداعية ذات القيمة الكبيرة ، فليس هناك مضمون جيد في قالب سخيف ، الا ما كان مقتصراً على توصيف العلوم وتلك قضية أخرى خارج مجال البحث الأدبي . اما النص الأدبي فالحكم على أسلوبه يقتضي نفس الصرامة التي نحاكم بها المضمون .

والاسراف في البساطة أوقع إخوان الصفا في مأزق آخر ، هو الاستطراد فالأفكار تسلم أعناقها لبعضها البعض . ومن يبسط البسيط لا بد أن يتورط في تبسيط الابسط والأكثر بساطة من الأبسط وهكذا الى ما لانهاية من الشروح المملة التي أفسدت رونق الرسائل . وهذا الاسراف في البساطة قاد الى إيثار الألفاظ السهلة والاعتدال في استخدام غريب اللغة وإيثار الرقيق والناعم والسهل الا فيما ندر . ومن النصوص القليلة التي يستخدم فيها إخوان الصفا الألفاظ القاسية الدالة على التهديد والوعيد ، نص من الفصل السادس عشر من جامعة الجامعة «فعند ذلك يعلن الطعن على صاحبه ويكفر واضعه ، وينسب اليه الكفر والالحاد ويرميه بالبهتان والعناد وهذا من الذين يلعنهم الله ، ويخزيهم ويجعلهم لا يؤمنون بالاخرة ولهم الويل وسوء العذاب ، الذين يقال لهم اخسئوا فيها ولا تكلمون وهم أوراق الشجرة الخبيثة الملعونة المجتثة من فوق الأرض ، ما لها من قرار ، وهم حطب جهنم هم لها واردون[1] ويمكن أن يقال دون التجني على الاخوان أن

(١) عارف تامر ـ جامعة الجامعة ص ١١٢ .

أسلوب رسائلهم يفتقر الى الروح الوثابة التي تعطي النص شخصيته ، وهذه مأساة جميع المعلمين والساعين لأهداف تعليمية .

واذا قارنا ذلك بأسلوب قرمطي آخر يتوخى البساطة ويتعمدها ، وجدنا الفرق بين نص بلا روح ونص بسيط ينبض بالجودة وتشع منه روح الابداع «لا أحوجك الله الى اقتضاء ثمن معروف استديته ، ولا جعل يدك السفلى لمن كانت عليه العليا وأعاذك من عز مفقود وعيش مجهود ، وأحياك ما كانت الحياة أجمل بك ، وتوفاك اذا كانت الوفاة أصلح لك ، بعد عمر مديد ، وسمو بعيد ، وختم بالحسن عملك ، وبلغك في الأولى أملك ، وسدد فيك مضطربك ، وأحسن في الأخرى منقلبك[1] .

لا يستطيع أحد أن ينفي البساطة عن هذا الأسلوب لكن بالمقابل لا يجرؤ أحد أيضاً على القول انه من النثر الرديء . وهذه ميزة السهل الممتنع أو البسيط المعتدل الألفاظ والتراكيب ، وهو أرقى الأساليب ، وقادت ظاهرة البساطة في الأسلوب ، والاعتدال في الألفاظ ، الى خلو أدب القرامطة من الفحش الذي ساد أدب القرن الرابع .

ومع أن ذكر الأعضاء لا يؤثم كما قال الثعالبي «ذكر الأعضاء لا يؤثم ، انما الاثم في ذكرها عند شتم الأعراض وقول الرفث في أكل لحوم الناس وقذف المحصنات[2] مع هذا الحكم الأخلاقي المتساهل قلما ذكر القرامطة الأعضاء حتى حين يهجون ، والهجاء الخالي من ذكر الأعضاء وما يلحق بها من ابتذال أشد قسوة من الهجاء المبتذل كما أثبت التوحيدي في مثالب الوزيرين «قلت لأبي السلم نجبة بن علي القوكاني الشاعر : أين ابن العميد من ابن عباد ؟ فقال : زرتهما جميعا وكان ابن العميد أعقل وكان يدعى الكرم ، وابن عباد اكرم ويدعى العقل وهما في دعواهما كاذبان[3] .

---

(١) المحسن التنوخي ـ نشوار المحاضرة ص ٩٧ .
(٢) الثعالبي ـ ثمار القلوب ص ١٨٠ .
(٣) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء جـ ٢ ص ٣٠١ .

قدرة الكاتب الفنية هنا تجرح دون استخدام ألفاظ الجرح المباشرة باستثناء لفظة ـ كاذبان ـ وهي عادية وشائعة . ولنا أن نخرج من قائمة معتدلي القرامطة أبا المطهر الأزدي الذي كان «رداحاً» من الرعيل الأول وهذا بعض ما كتبه في وصف ثقيل «يا أول ليلة الغريب اذا بعد الحبيب ، يا طلعة الرقيب ، يا يوم الأربعاء في آخر صفر يا لقاء الكابوس في وقت السحر ، ياخراجا بلا غلة ، يا سفرا مقرونا بعلة ، يا أخلق من طيلسان بن حرب ، يا أشأم على نفسه من خرطة وهب ، يا أبغض من قدح اللبلاب في كف المريض ، وأنكر من نظر المفلس في وجه الغريم البغيض ، يا أنتن من الكنيف في سحر الصيف ، وأثقل من طلعة البغيض على الضيف ، يا وجه المستخرج في يوم السبت ، يا افطار الصائم على الخبز البحت . يا ابرد من الشمال في كانون ، وأوسخ من فراش الجرب المطعون يا أقذر من ذباب على جعس رطب ، وأحقر من قملة في أذن كلب ، يا أقذر من جفنة الدباغين ، وأنتن من ريح القصابين ، يا أبلد من حضيض الحمام وأنتن من حانوت الحجام يا أقذر من طين السماكة يا أوحش من شخص الظالم في عين المظلوم ، وأكره من صوت البوم اذا صك سمع المحموم[1].

وهناك رسالة شبيهة للخوارزمي في وصف ثقيل لكن أهاجيه معتدلة تمام الاعتدال اذا قيست ـ بردح ـ أبي المطهر الذي لا يوازيه في هذه الميزة الا بديع الزمان الذي انطق صاحبه الاسكندري بآيات من أقذع الهجاء وأمضه . «يا برد العجوز ، يا كريه تموز يا وسخ الكوز ، يا درهما لا يجوز ، يا فسوة التين ، يا خجلة العين ، يا حديث المغنين يا سنة البوس يا ضرطة العروس[2] .

وبذلك يكون هجاء القرامطة معتدلاً وبسيطا اذا قيس بسلاطة لسان بديع الزمان وغيره من هجائي ذلك العصر .

---

١) أبو المطهر الأزدي ـ حكاية أبي القاسم البغدادي ص ١١٩ .

(٢) مقامات بديع الزمان الهمذاني ـ المقامة الدينارية .

التضمين والاقتباس :

في بداية القرن الخامس الهجري ألقي القبض على معلم صبيان يقال له ابن الأديب لوجود كراسة عنده كتب بين كل سطرين من القرآن فيها سطرا من الشعر على وزن أواخر الآيات ودون أن يسأل الرجل عن غايته من هذا التضمين وهذه الطريقة في المقارنات حمل على حمار وأشهر ونودي عليه بالزندقة وهمت العامة بإحراقه[1].

وما يعنينا من هذه القصة هو شيوع التضمين في أواخر القرن الرابع ، لدرجة انعكست معها الآية ، فبدل أن يقتبس من القرآن أصبح يقتبس له ، وأصبحت آياته تقرن بما يناسبها من الوزن والمعنى من كلام العرب وهذه قفزة في فن الاقتباس والتضمين تدل على أنه أصبح شائعا ومعترفا به ، بعد أن كان يحسب عند أهل القرن الثاني والثالث من جملة السرقات ، لا سيما حين يخلو سهوا من الاشارة الى المصدر .

وحديث السرقات النثرية قليل فلا نكاد نسمع الا اتهاما خافتا لرجل اسمه سعيد بن حميد «لو قيل لكلام سعيد وشعره ارجع الى أهلك لما بقي معه شيء[2]» وقلة الحديث عن السرقات دليل على تطور النقد ، لكنه بالمقابل دليل آخر على الاعتراف بشرعية الاقتباس والتضمين بالحدود المقبولة والمعتدلة .

وكان من جملة الاجادة أن يضمن الكاتب رسالته أو موضوعة جملة من القرآن والحديث والنوادر ، ثم تطور الأمر فأصبح الاقتباس من علوم الآخرين وتضمين أقوال فلاسفة اليونان وغيرهم دليل الثقافة العالية للمؤلف . وسار أدباء القرامطة على هذا المنوال فضمنوا رسائلهم وكتبهم الكثير من هذه المصادر بل دون الاشارة اليها أحيانا ، فإخوان الصفا يقتبسون من أفلاطون نظرية المثال ، ولا يشيرون اليه على الاطلاق ، بحيث يصبح الاقتباس سرقة «ثم اعلم أيها الملك

---

(١) ابن الجوزى - المنتظم جـ ١٠ ص ٦ .

(٢) ابن النديم - الفهرست ص ١٧٩ .

العادل أن هذه الصور والاشكال والهياكل والصفات التي تراها في عالم الأجسام وجواهر الاجرام هي مثالات وأشباه وأصباغ لتلك الصور في عالم الأرواح غير أن تلك نورانية شفافة وهذه ظلمانية كاسفة[١] . وقلما يشير إخوان الصفا الى مصدر الاقتباس وهم حين يضمنون رسائلهم بعض الشعر يمتنعون عن ذكر الشاعر ويكتفون بعبارة «كما قال القائل» وهذا كثير عندهم ، منه على سبيل المثال الرسالة الرابعة في العلوم الناموسية والشرعية «وهكذا حكم أفكار الناس اذا سبق اليها علم من العلوم واعتقاد من الآراء أو عادة من العادات تمكن فيها حقا كان أو باطلاً ويصعب قلعها ومحوها كما قال القائل :

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى فصادف قلبا فارغا فتمكنا[٢]

ويضمن الاخوان الرسالة نفسها ثلاث آيات من القرآن الكريم ، وهذه عادتهم في كل الرسائل ، فلا تخلو رسالة من آية قرآنية أو أكثر . وهم يكثرون أيضا من تضمين أقوال الصحابة وخصوصا أمير النحل «ولكن اجعل بعض أوقاتك للنظر في أمر نفسك وطلب معرفة جوهرها ومبدئها ومعادها ، فانها جوهرة خالدة أبدية الوجود ولكن تنتقل من حال الى حال كما قيل :

اجهد على النفس واستكمل فضائلها فأنت بالنفس لا بالجسم انسان

كما روى في الخبر أن ابن أبي طالب رضي الله عنه قال في خطبة له : انما خلقتم للأبد لكن من دار الى دار تنقلون من الأصلاب الى الأرحام ، ومن الأرحام الى الدنيا الى البرزخ ، الى الجنة أو الى النار»[٣] . ولو تتبعنا اقتباس إخوان الصفا من علوم اليونان ، لوجدنا اشارات كثيرة الى كتاب المجسطي في علم النجوم لبطليموس ، وكتاب الأصول في علم الهندسة لاقليدس ، والوصية الذهبية لفيثاغورس ، وكتاب الثالوجيا . وكتاب المقالات لقاطيغورياس وكتاب العبارة لباريمنياس ، والكتب السياسية والأخلاقية لافلاطون وسقراط ونيقوماخس

---

(١) الرسائل جـ ٢ ص ٢٣٢ .

(٢) المصدر نفسه جـ ٤ ص ١١٤ .

(٣) الرسائل جـ ٢ ص ٥١ .

وأرسطو . كما أن اقتباساتهم من كليلة ودمنة أكثر من أن يشار اليها [1] ومن كتاب القرامطة الذين يكثرون من التضمين والاقتباس الخوارزمي الذي يضمن الشعر حتى في رسائله الطبية . ففي رسالة الجرب التي سبقت الاشارة اليها في فصل الروح العلمية في الأدب القرمطي يستشهد أبو بكر الخوارزمي ببيتين من الشعر دون أن يشير الى قائلهما «ومن داوى ظاهره وترك باطنه فانما يبل حائطا وراء النار الموقدة ويرش على سطح بيت في الشرور المبثوثة ويقعد تحت قول الأول :

خـليـلي داويـتـمـا ظـاهـرا فمن ذا يداوي جوى بـاطنا[2]

وفي نهاية الرسالة نفسها يستشهد بقول شعري يطابق حالة مريضه الأجرب :

أعـاذك الله من أشيـاء أربعـة الموت والعشق والافلاس والجرب[3]

وكان هذا الكاتب الذي احترف التعليم ذا اطلاع واسع ومعلومات وفيرة نراها مبثوثة في رسائله الكثيرة دون نظام ، وحسب الاتفاق ، وهو غالبا ما يقتبس المعنى ويكسوه بلفظه كاقتباسه للحديث القدسي وإعادة صياغته بصورة جديدة تبعده عن أصله «من أنقذ انسانا من الفقر وانتشله من مخالب الدهر وفكه من أسار العسر ، فقد اعتقه من الرق الأكبر ، ونجاه من الموت الأحمر ، والرق رقان : رق الملك ورق الهوان ، والأسر أسران أسر العدو وأسر الزمان[4] . وقد يرد الاقتباس والتضمين عند هذا الكاتب في صورة أحكام نقدية يستطرد اليها كثيرا في ثنايا رسائله «ونظرت الى أبي الطيب والى تناقض حكمته وتفاوت طرفي فعلته حيث قال في سيف الدولة :

لا تـطلبن كريمـا بعـد رؤيتـه ان الكرام بأسخاهم يدا ختموا

ثم قال في كافور الاخشيدي :

---

(١) فريد حجاب ـ الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ص ٩٠
(٢) رسائل الخوارزمي ـ ص ١١٠ .
(٣) المصدر نفسه ص ١١٢ .
(٤) المصدر نفسه ص ١٠٢ .

قواصد كافور توارك غيره   ومن قصد البحر استقل السواقيا

فقد باع من الوفاء علقاً خطيرا واعتاض من الطمع ثمنا يسيرا وحال ضباب الحرص والرجاء بينه وبين العهد والوفاء»[١] وفي الرسالة نفسها التي يكرس جزءاًكبيراً منها لذم المتنبي يقتبس الكاتب عدة أمثال اعاد الخوارزمي صياغتها على هواه لتلائم قصده ومعناه «لو رأى الطمع في حجر فأر لدخله ، ولو أتاه الدرهم من است كلب لما غسله ، فلا جرم أن الناس كما استحسنوا قوله استقبحوا فعله ، وكما أعجبوا بشعره تعجبوا من غدره يشكر ثم يشكو ويمدح ثم يهجو ويشهد ثم يجرح . شهادته ، ويعطي ثم يسترجع عطيته وكم من حر فضله ثم ثلبه وكم من عرض كساه ثم سلبه وكم من صفحة أكل منها ثم بصق فيها[٢] وعلى غرار الخوارزمي يكثر أبو حيان التوحيدي من تضمين الشعر بمناسبة وبلا مناسبة ، ففي نهاية كتاب مثالب الوزيرين يقف ليحسد القائل :

أعد خمسين حولا ما عليّ يد   لأجنبي ولا فضل لذي رحم
الحمد لله شكرا قد قنعت فلا   أشكو لئيماً ولا أطري أخا كرم[٣]

ولعل التوحيدي هو الكاتب الوحيد الذي يقتبس من زملائه ومعاصريه من الكتاب ويشير اليهم ويذكر أقوالهم بأمانة ، فيضمن بعض رسائله أقوالا لمسكويه[٤] وفي مكان آخر من كتاب الصداقة والصديق يقتبس من الخوارزمي «وسمعت الخوارزمي أبا بكر محمد بن العباس الشاعر البليغ يقول : اللهم نفق سوق الوفاء فقد كسدت ، وأصلح قلوب الناس فقد فسدت ؛ ولا تمتني حتى يبور الجهل كما بار العقل ، ويموت النقص كما مات العلم ـ وأقول اللهم اسمع واستجب فقد برح الخفاء وغلب الجفاء وطال

(١) رسائل الخوارزمي ص ٦ .
(٢) المصدر نفسه .
(٣) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء جـ ٥ ص ٤٠٤ .
(٤) المرجع السابق جـ ٥ ص ٤٠٦ .

الانتظار ووقع اليأس ومرض الأمل واشفى الرجاء[1] . وللحسين بن منصور الحلاج طريقة خاصة في التضمين والاقتباس فهو لا يقتبس الآية القرآنية كاملة ، لكنه يأخذ بعض لفظها ومعناها ويفرع عنه كما فعل ببعض الآيات القرآنية في طاسين النقطة :

«كلا ولا وزر الى ربك المستقر
ينبه الانسان يومئذ بما قدم وأخر
يفوت الى الخبر ، فر الى الوزر
خاف من الشرر ، اغتر وغرر[2]

وفي نفس الطاسين يعرج على آية قرآنية اخرى «ما ضل صاحبكم ، ما اعتل وما مل ، ما مل حين كان ، ما ضل صاحبكم في مضافتنا ومعاملتنا ، ما ضل صاحبكم في بستان الذكر عن مشاهدتنا وما غوى في جولان الفكر[3] ومن الطاسين نفسه :

«فكان قاب قوسين ، يرمي اين بسهم بين
أثبت قوسين لصحيح أين
أو لغيبة العين ، أدنى بعين العين[4]

السجع والازدواج :

لو قيل للشيعة ان نهج البلاغة من تأليف الشريف الرضي لهاجوا وماجوا ورموا ـ القائل بما لا قبل له به من التهم . ومع أن هذه القضية ليست موضوع بحثنا الا أن الاشارة اليها مدخل لفهم كثير من غوامض النثر العربي قبل القرن الثالث ، وأصحاب هذا الرأي ينسبون النهج للرضي لكثرة ما فيها من السجع لأن

(١) أبو حيان التوحيدي ـ الصداقة والصديق ص ١ .
(٢) الحسين بن منصور الحلاج ـ كتاب الطواسين ص ٣٠ .
(٣) المصدر السابق ص ٣٣ .
(٤) المصدر السابق ص ٣٥ .

السجع علامة بارزة من علامات القرن الرابع .

وقد امتنع الباحث الفرنسي مرسيه والباحث العربي طه حسين عن اعتبار الكاتب الاخضري المجهول الولادة والوفاة من رجال القرن الثالث لسبب بسيط هو اكثاره من السجع[1] . وحاول زكي مبارك أن يدحض هذا الرأي ، فأثبت أن السجع قديم قدم البلاغة العربية ، فاستخرج نماذج عديدة من السجع القرآني كالاية التالية من سورة الزخرف :

«وكم أرسلنا من نبي في الأولين ، وما ياتيهم من نبي الا كانوا به يستهزئون ، فأهلكنا أشد منهم بطشاً ، ومضى مثل الأولين ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم . الذي جعل لكم الأرض مهدا وجعل لكم فيها سبلا لعلكم تهتدون والذي نزل من السماء ماء بقدر فأنشرنا به بلدة ميتا كذلك تخرجون ، والذي خلق الأزواج كلها وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم اذا استويتم عليه وتقولوا سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون[2] . واستخرج زكي مبارك بعض سجع الرسول (ص) «افشوا السلام ، واطعموا الطعام ، وصلوا الأرحام ، وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام» ومن سجعه (ص) أيضا : «اللهم اني أعوذ بك من علم لا ينفع ، وقلب لا يخشع ، ودعاء لا يسمع ونفس لا تشبع . وأعوذ بك من الجوع فانه بئس الضجيع ، ومن الخيانة فانها بئست البطانة[3] ثم استخرج بعض السجع من خطب علي : «دار بالبلاء محفوفة وبالغدر معروفة ، لا تدوم أحوالها ولا يسلم نزالها أحوال مختلفة وتارات متصرفة ، العيش فيها مذموم والأمان فيها معدوم[4] .

ويواصل زكي مبارك هذه العملية فيقتبس من حديث السقيفة الذي وضعه

---

(١) زكي مبارك - النثر الفني في القرن الرابع جـ ١ ص ٦٤ .
(٢) سورة الزخرف .
(٣) أبو حامد الغزالي - احياء علوم الدين - جـ ١ ص ٣٣٠ .
(٤) نهج البلاغة ص ص ٤٨١ - ٤٨٣ .

أبو حيان التوحيدي عبارة عن لسان عمر «الرقاد محلمة ، والهوى مقحمة ، وما منا الا له مقام معلوم وحق مشاع أو مقسوم ونبأ ظاهر أو مكتوم ، وان أكيس الكيس من منح الشارد تآلفاً وقارب البعيد تلطفاً ، ووزن كل شيء بميزانه ولم يخلط خبراً بعيانه[1] . ويتبع ذلك بأمثلة كثيرة من سجع هشام بن عبد الملك وابن المقفع وعبد الحميد الكاتب والأصمعي والجاحظ وبعض الاعراب ليصل الى نتيجة لا تستحق كل هذا الجهد وملخصها أن العرب عرفوا السجع قبل القرن الرابع وهذا رأي لا يخالفه به أحد فالخلاف يرتكز على أن السجع بلغ ذروته واستكمل سماته في ذلك القرن وليس قبله ، وهذه حقيقة لا يمكن انكارها ويظن الباحث الفرنسي مرسيه الذي أكثر زكي مبارك من الخلاف معه لأسباب شخصية أن الزخرف الفني والسجع واحد من أنواع وصل الى العرب عن طريق الفرس لأن أكثر المولعين بالزخرف الفني بالعربية هم كتاب من أصول فارسية . وشايعه في هذا الرأي طه حسين ثم انقلب عليه في مرحلته اليونانية فزعم أن العرب اقتبسوا الزخرف الفني من اليونان[2] . وهذه الآراء التي دحضها زكي مبارك بجرأة استمرار للمدرسة الاستشراقية الاستعمارية التي تسلب العرب كل المزايا الايجابية لتنسبها الى جيرانهم أو مستعمريهم وهذا موقف غير مستغرب من مستشرقين يعملون في وزارة المستعمرات الفرنسية أو دائرة شؤون الشرق الأدنى بوزارة الخارجية الانكليزية ، أو إدارة المستعمرات الايطالية .

وبغض النظر عن آراء هؤلاء التي وجدت من يدحضها في الوقت المناسب فلا بد من الاعتراف بأن السجع ميزة أصيلة في النثر العربي ، أقلع العرب عنها لفترة قصيرة بعد الاسلام الذي صوب سهامه الى سجع الكهان وانتقده بشدة ، فانتصر السياسي على الفني لفترة من الزمان وحين خف الانتقاد عاد السجع ليحتل مكانه اللائق في البلاغة العربية . يقول الجاحظ «وقد كانت الخطباء تتكلم عند الخلفاء الراشدين فتكون في ذلك الخطب أسجاع كثيرة فلم ينهوا منهم أحدا وكان الفضل بن عيسى الرقاشي سجاعا في قصصه وكان عمرو بن عبيد وهشام

(١) القلقشندي ـ صبح الأعشى جـ ١ ص ٢٤٢ .
(٢) زكي مبارك ـ النثر الفني في القرن الرابع جـ ١ ص ٤٤ .

بن حسان وأبان ابن ابي عياش يأتون مجلسه[١] .

وقد امتلك الخفاجي بعض الجرأة فوضع اصبعه في سر الفصاحة على سبب تنزيه القرآن عن السجع مع ظهوره ظهورا بارزا فيه «أظن أن الذي دعا أصحابنا الى تسمية كل ما في القرآن فواصل ، ولم يسموا ما تماثلت حروفه سجعا رغبتهم في تنزيه القرآن عن الوصف اللاحق بغيره عن الكلام المروي عن الكهنة وغيرهم[٢] ويقول ابن الأثير «والا فلو كان مذموماً لما ورد في القرآن الكريم ، فانه قد أتى منه بالكثير حتى أنه ليؤتى بالسورة جميعها مسجوعة كسورة الرحمن وسورة القمر وغيرها وبالجملة فلم تخل منه سورة من السور[٣] .

وقد سلم الازدواج من النقد الديني لأنه لم يرد كثيراً عند الكهان فاقترب منه الكتاب في القرن الرابع وقبله دون تحرج ، ولأن الوازع الديني عند أدباء القرامطة كان أخف منه عند غيرهم ، ولان التزامهم بأقوال علي أكثر من التزامهم بأقوال محمد كثر السجع في كتاباتهم كثرة واضحة لأنه وليد القرن الرابع ولأن أصحابه أسقطوا وازع المنع الذي كان يخيم بظله على أدباء الفرق الأخرى . ولا ينجو من ظاهرة الاكثار من السجع الا إخوان الصفا أصحاب الأسلوب الحر الطليق الذين أسقطوا كل قيود الصنعة والزخرف ومع ذلك ظهر السجع عندهم بشكله البسيط العفوي «أنه ينبغي لك أن تتيقن بأنك لا تقدر أن تنجو وحدك مما وقعت فيه من محنة هذه الدنيا وآفاتها بالجناية التي كانت من أبينا آدم عليه السلام ، لأنك محتاج في نجاتك وتخلصك من هذه الدنيا التي هي عالم الكون والفساد ، ومن عذاب جهنم وجوار الشياطين ، وجنود ابليس أجمعين والصعود الى عالم الأفلاك وسعة السموات ومسكن العليين وجوار ملائكة الرحمن المقربين الى معاونة اخوان لك نصحاء وأصدقاء لك فضلاء[٤] .

---

(١) الجاحظ ـ البيان والتبيين جـ ١ ص ١٥٩ .
(٢) الخفاجي ـ سر الفصاحة ص ٩٢ .
(٣) ابن الأثير ـ المثل السائر ص ١١٦ وما يليها .
(٤) الرسائل جـ ١ ص ٦٢ .

والازدواج أكثر ظهورا في الرسائل من السجع وان كانا يسيران جنبا الى جنب أغلب الأحيان «انك اذا أنعمت النظر بعقلك وفكرت برويتك وتأملت أوامر الناموس ونواهييه ، وأحكامه وحدوده ، وترغيبه وترهيبه ، ووعده ووعيده وزجره وتهديده»[1] .

ومن النصوص التي تدعم هذا الاتجاه في استخدامهم للسجع والازدواج «فتكون أخلاقك رضية ، وعاداتك جميلة ، وأفعالك مستقيمة تؤدي الأمانة الى أهلها ، كائنا من كان من وليّ أو عدو ، تأخذ نفسك بحفظها وترعى حق من استرعاك حقها ، وتحسن مجاورة جارك ، وتصفي مودة صديقك وتخلص المحبة لمحبك ، مع قلة الطمع ، وإزالة الفزع في مستعجل زائل ، وحادث نازل»[2] . والخوارزمي واحد من الذين آثروا ميزة السجع وقللوا من الازدواج وأكثر سجع الخوارزمي يأتي في سياق الوصف أو في سياق سرد الأحداث الماضية وهذه ميزة غريبة لأن السجع يقطع تسلسل النشاط الذهني للذاكرة فهو في النثر كالوزن في الشعر يعوق بدل أن يسعف .

يقول الخوارزمي قاصا بعض ذكرياته في بلاط سيف الدولة «وقد رأيت في هذه الحضرة أقواما كنت شاهدتهم على باب سيف الدولة ، ومنهل الصبا عذب ، وعود الشباب رطب، وذكرت بهم مآرب هنالك، وأياما سلبتها سلبا ، ونزعت من يدي غصبا ودهرا كأني كنت أقطعه وثبا»[3] . ولا نستطيع أن ننسب الخوارزمي الى التكلف بالسجع لأن أغلب سجعه يأتي عفو الخاطر «فانما أيام المحنة معرج من تطاطا له تخطاه ومن وقف في طريقه أرداه ، ومن قابل أيام الأدبار بوجهه صدمته ، ومن قاتل عساكر الاقبال في أيام كرها هزمته ، ومن طالب السلطان بالنصفة ، طلب عسيرا ومن حاسب على قليل من العنت لقي كثيرا»[4] .

---

(١) المصدر نفسه جـ ١ ص ٢٥٩ .
(٢) الرسائل جـ ٤ ص ٢٩٨ .
(٣) رسائل الخوارزمي ص ١٧١ .
(٤) المصدر نفسه ص ٩٨ .

ومن سجع الخوارزمي المتكلف ـ وهو قليل ـ وقد أرسل أحدهم يطلب رسائله «ولو قدرت لجعلت الورق من جلدي ، بل من صحن خدي ، والقلم من بناني والمداد من ماء أجفاني ، ولامليت هذه النسخة على السفرة البررة ليكتبوه بعد العصمة ويخلدوه في بيت الحكمة[1] أما أبو حيان التوحيدي فمن الكتاب الذين يؤثرون الازدواج على السجع خصوصا في ابتهالاته «اللهم أنت الظاهر الذي لا يجحدك الا زايلته الطمأنينة ، وأوحشه القنوط ، وتردد بين رجاء قد ناء عن التوفيق ، واملى قد حفت به الخيبة ـ اللهم اني أسألك صبرا مقروناً بالتوفيق وعلما بريئا من الجهل وعملا عريا من الرياء ، وقولاً موشحاً بالصواب ، وحالة دائرة مع الحق ، وفطنة عقل مضروبة في سلامة صدر ، وراحة جسم راجعة الى روح بال وسكون نفسي»[2] .

ومن نصوصه التي يظهر فيها سجعه وازدواجه معا رسالته في أسباب خلاف ابن العميد وابن عباد وفيها يقول على لسان ابن عباد «اذا تألفت الشارد من حلمك وعطفت على الشائع من كرمك ، ولِّني ديوان الانشاء واستخدمني فيه ورتبني بين يديك واحصرني بين امرك ونهيك ، وسمني برضاك فاني صنيعة والدك ، واتخذني بهذا صنيعة لك وليس يجمل أن تكر على ما بنى ذلك الرئيس فتهدمه وتنقضه ومتى أجبتني الى هذا وأمنتني فيه فاني أكون خادمك بحضرتك وكاتبا يطلب الزلفة عندك في صغير امرك وكبيرة[3] ولاحظ قديما أكثر من ناقد أن أبا حيان يتابع الجاحظ في أسلوبه القائم على الاكثار من الازدواج والتقليل من السجع ، وهو لم ينكر ذلك فوضع كتابا في تقريظ الجاحظ وفضائله . وأبو حيان واحد من الكتاب المتأنقين الذين اهتموا بالشكل اهتماما كبيرا ومن قممه هذا المقطع البديع من الصداقة والصديق «قلت لابن الأبهري : من الصديق ؟ قال : من سلم سره لك ، وزين ظاهره بك ، وبذل ذات يده عند حاجتك ، وعف عن ذات يدك عند حاجته ، يراك منصفا وان كنت جائرا ، ومفضلا وان كنت ممانعا ،

---

(١) المصدر نفسه ص ١٠٢ .

(٢) أحمد أمين ظهر الاسلام جـ ٤ ص ١٧٩ .

(٣) زكي مبارك ـ النثر الفني في القرن الرابع جـ ١ ص ١١٧

رضاه منوط برضاك ، وهواه محوط بهواك ، ان ضللت هداك ، وان ظمئت أرواك ، وان عجزت أداك ، يبين عنك بالجسم والرسم ويشاركك في القسم والوسم»[1] . ومع أن ابن دريد قضى أكثر من نصف حياته في القرن الثالث فهو من الكتاب الذين يكثرون من السجع وله على لسان أوس بن حارثة القول المشهور «المنية ولا الدنية ، والعتاب قبل العقاب والتجلد لا التبلد ، والقبر خير من الفقر ومن كل ذل ومن أمر فل والدهر يومان فيوم لك ويوم عليك[2] .

ومن سجع ابن دريد المتكلف الحوارية التي ألفها على لسان عامر بن الظرف العدواني وحممة بن رافع الدوسي «قال عامر لحممة : أين تحب أن تكون أياديك ؟ قال : عند المرضي العديم وذي الخلة الكريم والمعسر الغريم والمستضعف الهضيم قال : من أحق الناس بالمقت . قال : الفقير المختال والضعيف الصوال ، والغبي القوال ، قال : من أحق الناس بالمنع ؟ قال : الحريص الكاند والمستميد الحاسد ، والملحق الواحد . قال : من أجدر الناس بالصنيعة ؟ قال : من اذا أعطى شكر واذا منع عذر واذا موطل صبر ، واذا قدم العهد ذكر قال : من اكرم الناس عشرة ؟ قال : من ان قرب منح وان بعد مدح وان ظلم صفح ، وان ضويق سمح . قال : من الأم الناس قال من اذا سأل خضع واذا سئل منع واذا ملك كنع ظاهره جشع وباطنه طبع . قال : فمن أحلم الناس ؟ قال : من عفا اذا قدر واجمل اذا انتصر ولم تطغه عزة الظفر قال : فمن أحزم الناس ؟ قال : من أخذ رقاب الأمور بيديه وجعل العواقب نصب عينيه ، ونبذ التهيب دبر أذنيه[3] ومن الذين يسجعون بطلاقة صاحب حكاية أبي القاسم البغدادي خصوصا في وصفه للثقيل الذي سبقت الاشارة اليه ومن ذلك النص المغرق بالسجع «يا أبرح من غم الدين وأشد من وجع العين واشد من بكرة يوم البين ، يا ليلة المسافر في كانون الاخر ، على إكاف بائس وبرد قارس ، يا أذل من ناسج برد ، ودابغ جلد وراكب قرد وسائس عرد ، أيا أثقل من طفيلي يعربد على

---

(١) أبو حيان التوحيدي ـ الصداقة والصديق ص ٦٠ .

(٢) أبو علي القالي ـ الامالي جـ ١ ص ١٠٢ .

(٣) أبو علي القالي ـ الامالي جـ ٢ ص ٢٨٠ .

الندماء ويقترح أنواع الغناء ، ويتشهى بعد أكل الغداء والعشاء ألوان الصيف والشتاء . . يا أشد على الأحرار من تطاول الحجَّاب وعبوس البواب وجفاء الحِجَاب وسوء المنقلب والإياب يا أشد من كربة صاحب المتاع الكاسد واضيق من قلب الكاشح الحاسد ، وأكرب من الاستماع الى المغني البارد يا أكره من هجرات الصديق ، ومن النظر الى زوج الأم على الريق ، ومضيق الطريق بل من سوء القضاء وجهد البلاء وشماتة الأعداء وحسد القرباء وملازمة الغرباء وخيانة الشركاء وملاحظة الثقلاء وملابسة السفهاء ومساءلة البخلاء ومعاداة الشعراء[1] .

والحلاج مع كل ما يبدو عليه من تحرر وطلاقة أسلوبية في كتاباته السياسية يسجع سجعا كثيرا في كتاب الطواسين من ذلك قوله في طاسين الفهم . «أفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة ، والحقيقة لا تتعلق بالخليقة ، الخواطر علائق ، وعلائق الخلائق لا تصل الى الحقائق والادراك الى علم الحقيقة صعب فكيف الى حقيقة الحقيقة الحق وراء الحقيقة ، والحقيقة دون الحق ، الفراش يطير حول المصباح الى الصباح ، ويعود الى الأشكال فيخبرهم عن الحال بألطف المقال ، ثم يمرج بالدلال طمعا في الوصول الى الكمال[2] .

والحسين بن منصور من الذين يخلطون فنيا بين النثر والشعر فيستخدم في النثر ما يقارب الطباق والمقابلة والترصيع والتصريع من ذلك قوله في طاسين الأزل والالتباس «تذكر أنا مذكور وهو مذكور ، ذكره ذكري ، وذكري ذكره ، هل يكون الذاكرون الا معا . . خدمتي الان اصفى ، ووقتي أخلى . . وذكري أجلى لأني كنت أخدمه في القدم لحظي والان أخدمه لحظه[3] وله من نفس هذا الطاسين الذي يظهر فيه السجع أكثر من غيره «فصحاء القوم عن بابه خرسوا ، والعرفاء عجزوا عن ما درسوا ، هو الذي كان أعلمهم بالسجود وأقربهم من الموجود ، وأبذلهم للمجهود ، وأوفاهم للعهود وأدناهم من المعبود ، سجدوا لادم على المساعدة ، وابليس جحد السجود لمدته الطويلة على المشاهدة[4] .

---

(١) أبو المطهر الأزدي ـ حكاية أبي القاسم البغدادي ١٢٠ .

(٢) الحسين بن منصور الحلاج ـ الطواسين ص ١٦ .

(٣) الحسين بن منصور الحلاج ـ كتاب الطواسين ص ٤٧ .

(٤) المصدر السابق ص ٥٥ .

ولا يخلو كتاب الطواسين من اسجاع متكلفة نظمها الحلاج على غرار ذوق ذلك العصر المولع بالسجع ومن أسجاعه المتكلفة طاسين الصفاء : «ثم دخل على المغارة وحازها ، ثم جازها فيا لأهل والمهل من الجبل والسهل ، فلما قضى موسى الأجل ترك الأهل ، حين صار للحقيقة أهل ، ومع ذلك كله رضي بالخبر دون النظر ، ليكون فرقا بينه وبين خير البشر فقال : لعلني آتيكم منها بخبر ، فاذا رضي المهتدي بالخبر فكيف لا يكون المقتدى على الأثر[1] .

ومن ذلك طاسين السراج الذين يبدو أكثر تكلفا من طاسين الصفاء : «همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم وكان في الآفاق وراء الآفاق ودون الافاق أظرف وأشرف وأعرف وأنصف وأرأف وأخوف وأعطف[2] . ولا ريب أن المفردات السبع الأخيرة اختيرت بعناية للحفاظ على ايقاع الفاء ، وهذا غير مستغرب من رجل سجن تسع سنين بزنزانة انفرادية فكان لا بد له أن يلعب مع اللغة تلك اللعبة الأنيقة ليحقق التوازن داخل نفسه بعد عزله عن العالم الخارجي الذي يضج بألعاب أكثر خطراً وأقل قيمة .



(١) المصدر السابق ـ الطواسين ص ٢٣ .
(٢) المصدر السابق ـ ص١١ .

خلاصة البحث

في عام ٢٨٧ هـ قامت أول انتفاضة علنية للقرامطة بسواد الكوفة فيها كان أعضاء هذه الحركة الانقلابية ينشطون سرا قبل ذلك التاريخ بوقت طويل . وقد التقى صاحب الزنج وصاحب القرامطة ، لكنهما لم يتفقا ، فتمت تصفية ثورة الزنج قبل وقت قصير من أول انتفاضة علنية للقرامطة ولم يستطع الخليفة المعتضد ، بكل ما عرف عنه من بطش ، وحب سفك الدماء أن يقضي على ثورة القرامطة ، فمات تاركا مشاكلها للمكتفي ، الذي أورثها بدوره للمقتدر وهو الخليفة الضعيف الذي أهدر القرامطة هيبته ، وحاصروه في بغداد ، وكادوا يفتحونها لولا قطع القناطر الموصلة اليها .

ولقد توزع نشاط القرامطة على أربعة مناطق رئيسية : فبدأ بالعراق ، ثم انتقل الى البحرين ، فالشام ، وكانت اليمن المنطقة الرابعة التي استولوا عليها في بداية العقد الاخير من القرن الثالث للهجرة . وكانت كل هذه الحركات منحدرة من تنظيم سري واحد ، اشتق اسمه من كلمة «قرمط» وتعني الفلاح أو القروي حسب نبطية جنوب العراق ، كما ان لها قرابة لا تخفى مع الكلمة اللاتينية Grammata وتعني الحرف ، وتنسب هذه الحركة لحمدان قرمط ثاني داع بالسواد بعد الحسين الاهوازي ، وهي بمجملها ثورة فلاحين ، وحرفيين قامت ضد هيمنة كبار التجار والولاة الذين يمثلون الفساد الاداري والظلم الاجتماعي بأبشع صورهما .

وكان هناك من يقول بوحدة الحركتين القرمطية والاسماعيلية لكن البراهين التاريخية تدحض هذا الزعم . فالقرامطة حركة مستقلة ، كانت أسبق بالظهور من

الاسماعيلية ، وهي تلتقي معها بالقول بامامة محمد بن اسماعيل ، لكنها تتوقف عنده ولا تسوق الامامة في أعقابه كما يفعل الاسماعيليون .

ومن الاثار التي ترتبت على العداء الشديد بين الحركتين ، قيام الحسين بن زكرويه بتهديم سلمية ، وقتل كل من فيها من البشر والبهائم ، انتقاما من أئمة سلمية الذين خدعوا دعاة القرامطة في أكثر من مناسبة وعملوا على إضعافهم .

وكان عمر دولة قرامطة البحرين أكثر طولا من عمر دولة قرامطة الشام واليمن أما قرامطة العراق فلم يتمكنوا من تأسيس دولة على الاطلاق ، فاكتفوا بمواصلة العمل السري داخل بغداد والبصرة والكوفة ذات الأغلبية الشيعية . وكما استفاد القرامطة من فكر الشيعة ، استفادوا من تراث المعتزلة الفكري والثقافي ، ونحتوا منه ، ومن مؤسسة الامامة ، نظاما فريدا من نوعه ، أرسى سياسة التسامح الديني ، وقضى على التناقضات المذهبية وحسم الصراع على السلطة ، بتركيز القيادة في يد مجلس شورى مؤلف من ستة أشخاص وفرض القرامطة نظام الالفة الاجتماعي الذي يعتبر أول نظام اشتراكي في التاريخ ، فامتلكت دولة قرامطة البحرين التي أسسها أبو سعيد الجنابي غالبية وسائل الانتاج ، وحققت العدالة الاجتماعية للمنضوين تحت لوائها ، وهو الشيء نفسه الذي فعله علي بن الفضل لقرامطة اليمن ، في حين لم يساعد عدم استقرار قرامطة الشام على إرساء ذلك النوع من التنظيم . وقام المجتمع القرمطي على أسس ديمقراطية ، وكان «مجلس العقدانية» الذي يرعى تلك الأسس ويحميها ، يتألف من شخصيات عرفت بالتواضع ، وحب الناس ، وحسن المعاملة .

وفي ظل ذلك المجلس ، تم غزو مكة لاسباب عقائدية ، واقتصادية : عقائدياً لرفضهم فكرة تقديس الاحجار ، واقتصادياً لتحويل مكاسب الحج الى حكام هجر . وتميز المجتمع القرمطي بإعطاء المرأة دورا مهما في الحياة السياسية والاجتماعية ، وهذا ما جر عليهم تهمة الاباحية ، لأنهم سمحوا لنساء المجتمع القرمطي بالاختلاط بالرجال .

والى جانب تهمة الاباحية ، اتهمت مجتمعات القرامطية في البحرين واليمن بشيوع اللواط فيها ، ولم يكن ذلك مستهجناً خصوصا في تلك الحقبة التي تلت العصر الرشيدي والنواسي .

تاريخياً سقط آخر معقل للقرامطة في القرن السابع ، لكن الأفكار التي غرسوها في تربة الشام والعراق والبحرين واليمن ، بقيت تتفاعل بعد ذلك بقرون عديدة . وكان لهذه الحركة في مناطقها الجغرافية المشار اليها نشاط أدبي خصب في مجالي الشعر والنثر ، ففي مجال الشعر تحوم شبهة القرمطة حول اثنين من أهم شعراء اللغة العربية ، أحدهما وردت عدة نصوص باثبات قرمطيته ، وهو الحلاج ، وثانيهما وهو المتنبي الذي ساعدت سيرة حياته ، وتفسير النصوص التي تركها على احكام رباطه بتراث القرامطة الشعري ، ولم يكن هو الوحيد ببلاط سيف الدولة الذي عمل سراً مع القرامطة فالشكوك تحوم حول عدة أسماء على محاور البحرين ـ حلب ـ البصرة منهم المفجع البصري وابن حجاج ، والرمادي ، وجحظة البرمكي ، وقبلهم جميعا الشاعر البصري الخبزأرزي ، وابنه ، وصديقه ابن لنكك . وتساعد نسبة الحلاج الى القرامطة على ربط الخيوط بين القرمطة والتصوف ، كما تبين الجذور التمردية الأولى للحركة الصوفية ، قبل أن تتحول الى الشطح والتهويمات ، بحثا عن الخلاص الفردي . وكتب كل شعراء القرامطة العلنيين والسريين في أغراض الشعر المختلفة ، وركزوا بشكل خاص على انتقاد الساسة والحكام ، وتحليل الظواهر الاجتماعية ، وارتبط ذلك عندهم بالاعتزاز بالعقيدة القرمطية التي قدمت البديل المناسب سياسياً واجتماعيا . كما انهم صرفوا همهم الى تمجيد القيم الانسانية ، وخاضوا في بعض الأغراض التقليدية كالهجاء والرثاء ، والغزل المذكر . وكان لبعض قرامطة الشام والبحرين اسهام في اغراض شعرية جديدة ، كالنظم في بعض علوم العصر ، كالفلك والتنجيم ، وهذا ما نلاحظه عند أبي طاهر القرمطي ، وصاحب الخال من قرامطة الشام .

أما الحسن الأعصم القرمطي ، حفيد أبي طاهر ، فكان الى جانب حنكته كقائد سياسي ، شاعرا من أهم شعراء القرامطة . وتكشف الدراسة الفنية لاشعار هؤلاء القرامطة السريين والعلنيين ، عن غني كبير في صياغة الصورة الشعرية

خصوصا عند الحلاج ، الذي ساعدته فترة سجنه على التفرغ للشكل الشعري ، فأجاد أكثر من غيره وأطلق لخياله العنان ، فأتى بالمعجب والمبهر من الأخيلة والصور . ومأثرة شعراء القرامطة الكبرى هي تحقيق الوحدة الموضوعية في قصائدهم ، وبوساطة تلك الميزة وغيرها برهنوا على أن الثورة الاجتماعية لا تكتمل الا بثورة فنية ، فالثائر اجتماعيا لا يمكن أن يكون محافظا في مجال الفن . وعلى صعيد الايقاع الشعري ، استخدم شعراء القرامطة الأوزان القصيرة والمجزوءة ، وفهموا علاقة ايقاع القصيدة بالحالة النفسية للشاعر والمتلقي ، لكنهم لم يجرؤوا على الثورة على أوزان الخليل ، انما اكتفوا باستعمال نصفها ، واهملوا الأوزان الثقيلة ذات الايقاعات الصحراوي المرافقة لحداء الابل .

وظهر التجديد الحقيقي للقرامطة في مجال استخدام اللغة الشعرية فلم يقتنعوا بالرؤية الميكانيكية للفن ، التي كرسها نقاد تلك الحقبة ، وبفهمهم الفطري لجدلية الشكل والمضمون ، ادركوا أن المعاني الانسانية النبيلة لا يمكن أن تصاغ بقالب لغوي سخيف ، ومفردات معجمية ميتة ، لذا خلا شعرهم من الغريب ، ومن الألفاظ المعقدة وكثرت فيه المفرذات الموحية ذات الظلال والايحاءات ومع حرصهم على البساطة ، لم يقع شعراء القرامطة في منطقة الابتذال ، كما لم يقتربوا من لغة النخبة التي كرسها ابن المعتز ومن لف لفه من معاصريهم . وتميزت التجربة الشعرية للشاعر القرمطي بخصوصية نبتت من العيش في مجتمع انقلابي متغير . ومن هنا فقد اختلف فهم الشاعر القرمطي للحياة . وكان أكثر أصالة في التعبير عن القيم الانسانية . فاكتسب فنه قدرة العدوى والتأثير ، يساعده في ذلك اكتشافه لجسده ، وحريته وسقوط بعض الكوابح التي تضغط بثقلها على شعراء الفرق الأخرى . وكما جدد شعراء القرامطة في الشعر العربي ، جدد أدباء القرامطة في النثر ، وكان لهمْ أيضا كتاب علنيون ، كعبدان ودندان ، والحلاج . وكتاب سريون كابي حيان التوحيدي والخوارزمي وأبي المطهر الأزدي وابن دريد يضاف اليهم كتاب رسائل اخوان الصفا ، التي نص الالوسي وغيره على انها أصل مذهب القرامطة ويتألف النثر القرمطي من الرسائل ، والخطب ، والقصص ، والمحاورات التي غطت عدة موضوعات بعضها تقليدي بحت كالرسائل الديوانية وشرح العقيدة القرمطية والرد

على خصوم الحركة ، وبعضها جديد تمام الجدة ، تمثل في إسهام القرامطة بالجدل العقلي والثقافي الدائر في ذلك العصر ، وبتصوير الحياة الاجتماعية والسياسية للجماعات والأفراد .

أما ماثرتهم الكبيرة فهي الموسوعة الفلسفية التي كتبها جنود مجهولون ، أطلقوا على أنفسهم اسم اخوان الصفا وخلفوا ما يقارب الستين رسالة في الموضوعات والاغراض المختلفة . وكان للنثر القرمطي المتفوق بخصائصه اللفظية والمعنوية أثر كبير في تطوير النثر العربي وتكشف الدراسة الأسلوبية على أن كتاب القرامطة استخدموا السرد القصصي في أساليبهم لتقريب المفاهيم المعقدة الى أذهان العامة ، ولجذب اهتمامهم الى الموضوعات التي يحاول التنظيم القرمطي ترسيخها في الأوساط الشعبية . وردا على القمع الرهيب الذي كانت تمارسه سلطات الخلافة في بغداد والقاهرة ضد الكتاب والمفكرين ، لجأ أدباء القرامطة الى استخدام الرمز ، لستر المعاني الاصيلة عن عيون الرقباء . والى جانب هذا الهدف السياسي ، استخدم كتاب القرامطة الرمز لهدف فني أعمق ، جعل من كتاباتهم نموذجا متطورا للنثر العربي في تلك العصور .

وظهرت الروح العلمية ظهورا واضحا عند اخوان الصفا ، والخوارزمي ، وغيره من كتاب الحركة ، الذين كتبوا في الطب والعلوم والطبيعيات ، ولا زالت اكتشافاتهم الرائدة في مجال الصوت ، والضوء ، ونشوء العالم ، وتكوينه مثار دهشة علماء اليوم قبل علماء الأمس .

وارتبطت بتلك الروح العلمية عندهم معرفة عميقة بالنفس البشرية فاستخدموا ما يعرف حاليا بعلم النفس ، وطوعوا كل تلك العلوم لخدمة أغراضهم النبيلة لأنهم كانوا يؤمنون بالغاية الاخلاقية للعلم .

ولأن أدباء القرامطة كانوا مليئين بحب الناس والحياة ، فقد أدركوا أن من مهامهم الترفيه عن قارئهم ومستمعهم لعلمهم أن النفوس تنفر من الجد اذا طال ، وتعاف قراءة النصوص المتجهمة والمعقدة ، ولذلك كله استخدم القرامطة الفكاهة استخداماً كبيراً في كتاباتهم ، واستطاعوا أن يسخروا من الفقر والقمع والتسلط ،

وأحالوا مآسيهم الشخصية الى مادة للتندر .

وتميزت كتابات القرامطة من ناحية الشكل بالبساطة والاعتدال ، وخلت من فاحش القول ، باستثناء شذرات قليلة ترد عند الكتاب المنحدرين من أصول بغدادية وللتدليل على ثقافتهم العالية ، واستفادتهم من علوم الآخرين أكثر كتاب القرامطة من الاقتباس والتضمين ، فاقتبسوا من القرآن والحديث ، وضمنوا كتبهم ورسائلهم العديد من النصوص الشعرية ، ثم مالوا على أقوال الفلاسفة اليونان كسقراط وافلاطون وفيثاغورس فاستخدموا أقوالهم للبرهنة على المسائل الفكرية التي كانوا يثيرونها كما اختلفوا معهم على مسائل كثيرة ولقربهم من مراكز التراث الشرقي ، استفاد كتاب القرامطة من الهنود والفرس ، دون أن يقلل ذلك من أصالة ما قدموه من أفكار .

ولم يخل النثر القرمطي من السمة التي تحكمت في نثر القرن الرابع ، وهي سمة السجع فظهر ظهوراً جليا عند بعض أدبائهم مقرونا بالازدواج ، وكان من أدباء القرامطة من يكثر من السجع كالخوارزمي ، ومنهم من يؤثر الازدواج كأبي حيان التوحيدي الذي سار على خطا الجاحظ وألف كتابا في تقريظه .

وكان منهم من يسجع ويزاوج كابن دريد . اما اخوان الصفا فهم أصحاب الأسلوب الحر الطليق الذي تحرر من الاغراق في السجع وكاد يخلو من مظاهر الصنعة الفنية ، والغريب في الأمر أن ناثرا وشاعرا كبيرا كالحلاج صرف همه الى السجع ، وأكثر منه في كتاب الطواسين بل وتكلفه تكلفا في بعض المواضع ربما لمعرفته بأن ذوق معاصريه كان يقبل على ذلك اللون الفني من الكتابة .

صحيح أن السجع آفة النثر كما أن العروض آفة الشعر لكنه ومع كل القيود التي يخلقها لم يمنع كتاب القرامطة من اعتماده اسلوبا في التعبير عن أنفسهم وحياة مجتمعاتهم خلاصة القول أن أدباء القرامطة تربعوا على قمة الاداب العربية والمشرقية وامتد نفوذهم الادبي شرقاً وغربا فبرهنوا بذلك على أن الأصالة أقوى من كل سيوف القمع وان الأديب المبدع أعظم قيمة من كل رموز السلطة السياسية .

الملحق رقم (١)

مقاطع من رسالة ابن زنجي عن الحلاج مع بعض تعليقات ماسينيون باريس ١٩١٤

بالأديم الجيد وكان فيما خاطبه به حامد اول ما حمل اليه
الست تعلم اني قبضت عليك بدور الراسبي وحضرتك
الى واسط فذكرت لي دفعة انك المهدي وذكرت في دفعة
اخرى انك رجل صالح تدعو الى عبادة الله والامر بالمعروف
فكيف ادعيت بعدي الالهية وكان في الكتب الموجودة عجائب
من مكاتباته اصحابه النافذين الى النواحي وتوصيته بما
يدعون الناس اليه وما يأمرهم به من نقلهم من حال الى
اخرى ومرتبة الى مرتبة حتى يبلغوا الغاية القصوى وان
يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وافهامهم وعلى قدر
استجابتهم وانقيادهم وجوابات لقوم قد كاتبوه بالفاظ
مرموزة لا يعرفها الا من كتبها ومن كتبت اليه ومدارج
فيها ما يجري هذا المجرى وفي بعضها صورة فيها اسم الله
تعالى مكتوب على تعويج وفي داخل ذلك التعويج مكتوب
على عليه السلام كتابة لا يقف عليها الا من تأملها وحضر
مجلس حامد وقد احضر السمري صاحب الحلاج وسأله عن
اشياء من امر الحلاج وقال له حدثني بما شاهدته منه فقال
له ان رأى الوزير ان يعفيني فعل فالح عليه انه لا يعفيه وعاود
مسألته عما شاهده فعاود استعفاءه والح عليه في السؤال
فلما تردد القول بينهما قال علم في انني متى كذبتني ...
مكروه ... فوعده ان لا يلحقه مكروه فقال كنت معه

ن زالت العلة وحق والدة المقتدر بالله مثل تلك العلة وفعل
بها مثل ذلك فزال ما وجدته فقام بذلك للحلاج سوق في الدار وعند
والدة المقتدر والخدم والحاشية واسباب نصر الحاجب. ولما
انتشر كلام الدباس وابي علي الاوارجي في الحلاج بعث به المقتدر بالله
الى ابي الحسن علي بن عيسى ليناظره فاحضره مجلسه وخاطبه خطابا
فيه غلظة فحكي في ذلك الوقت انه تقدم اليه وقال له فيما بينه قف
حيث انتهيت ولا تزد عليه شيئا والا قلبت الارض عليك وكلاما
في هذا المعنى فتهيب علي بن عيسى مناظرته واستعفى منه ونقل
حينئذ الى حامد وكانت بنت السمري صاحب الحلاج قد ادخلت اليه
واقامت عنده في دار السلطان مدة وبعث بها الى حامد ليسألها عما
وقفت عليه وشاهدته من احواله فدخلت الى حامد في يوم شات
بارد وهذه المرأة بحضرته[٢] وكانت حسنة العبارة عذبة الالفاظ
مستحسنة الصورة فسألها عن امره فذكرت ان اباها السمري حملها
اليه وانها لما دخلت عليه وهب لها اشياء كثيرة عددت اصنافها
منها ريطة خضراء وقال لها قد زوجتك من ابن سليمن وهو اعز
ولدي علي وهو مقيم بنيسابور[١] في موضع قد ذكرته وانسيته وليس
يخلو ان يقع بين المرأة وزوجها خلاف او تنكر منه حالا من الاحوال
وقد اوصيته بك فمتى جرى شئ تنكرينه من جهته فصومي يومك
واصعدي آخر النهار الى السطح وقومي على الرماد واجعلي فطرك عليه
وعلى ملح جريش واستقبليني بوجهك واذكري لي ما انكرته منه فاني

(١) [illegible]
و [illegible] ابو علي [illegible]
[illegible]
(٢) [illegible]

ذكر اخبار الحلاج بعد حصوله في يد حامد بن العباس وشرحها
على التفصيل الى حين مقتله

قد ذكرنا ما انتهى الينا من اخبار الحلاج المنثورة وانا اسوق ههنا
قصته ببغداد متصلة وسبب القبض عليه وشرح ما بعد ذلك
الى ان قتل فبلغنا انه اقام ببغداد في ايام المقتدر بالله زمانا يصحب
الصوفية وينتسب اليهم والوزير اذ ذاك حامد بن العباس فانتهى
اليه ان الحلاج قد موه على جماعة من الحشم والحجاب في دار السلطان
وعلى غلمان نصر القشوري الحاجب[1] واسبابه بانه يحيي الموتى
وان الجن يخدمونه ويحضرونه ما يختار ويشتهيه واظهر انه قد
احيى عدة من الطير[2] وذكر لابي علي الاوارجي عن ابن عيسى ان محمد
بن علي القنائي وكان احد الكتاب يعبد الحلاج ويدعو الناس الى
طاعته فوجه علي بن عيسى الى محمد بن علي القنائي من كبس منزله
وقبض عليه وقرره علي بن عيسى فاقر انه من اصحاب الحلاج وحمل
من داره الى علي بن عيسى دفاتر ورقاع بخط الحلاج فالتمس
حامد بن العباس من المقتدر بالله ان يسلم اليه الحلاج ومن وجد من
دعاته فدفع عنه نصر الحاجب وكان يذكر عنه الميل الى الحلاج فجرد
حامد في المسئلة فامر المقتدر بالله ان يدفع اليه فقبضه واحتفظ
به وكان يخرجه كل يوم الى مجلسه ويستنطقه ليتعلق عليه بشيء
يكون سبيلا له الى قتله فكان الحلاج لا يزيد على اظهار الشهادتين
والتوحيد وشرائع الاسلام وكان حامد قد سعي اليه بقوم[3] انهم

(1) [illegible]
(2) راجع الحكاية المذكورة [illegible]
(3) [illegible]

الملحق رقم (٢)

هوامش بخط ماسينيون على رسائل الحلاج باريس ١٩١٤

.. البيت مما قيل في معنى البيت « بيني وبينك (إنّي)» ——

١. شرحه السهروردي الحلبي (م ٥٨٧ هـ) (راجع هنا الصوريين) ..

٢. ذكره البقلي (م ٦٠٦ هـ) في تفسير العرائس (سورة ...) على الصورة الآتية « بيني وبينك إنّي ينازعني فارفع بأنّك إنّي من البين » ... ثم ترجمه إلى الفارسية في الشطحيات ...

[illegible]

... بالتمام ... تشرح مطوّل على هذا الحدث في العدم ——

٣. قال نصير الدين الطوسي (م ٦٧٢ هـ) في « أوصاف الأشراف » (باب ٥ فصل ٦) ... بيني وبينك إنّي ينازعني ... الحلاج ... « أنا الحق » ... (راجع روضات الجنات للخوانساري ج ١ ص ...) ——

٤. ذكره عفيف الدين التلمساني (م ٦٩٠ هـ) في « شرح المواقف » (باب الكبرياء) كما هو في تفسير البقلي ——

٥. ذكره ... (م ٧٨٠ هـ) في « لطائف المعاني » (نسخة باريس ...) ص ... ——

٦. قال داود القيصري (م ٧٥١ هـ) في « شرح الفصوص » (فص ٨) ... وهو عين الحجاب على نفسه ...

[illegible]

٧. ذكره ... (م ١١١٢ هـ) في شرح ... بيني وبينك إنّي ... ——

٨. ذكره أحمد الكمشخانوي أخيراً في « جامع الأصول في الأولياء » طبع مصر ١٣١٩ هـ ... ——

٩. سئل شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (م ٧٢٨ هـ) ... من طريقة الرفاعية ... المنصور ... الحلاج

بيني وبينك إنّي ينازعني فارفع بحقك إنّي من البين

[illegible]

[illegible]

الملحق رقم (٣)

بعض طواسين الحلاج بالعربي والفارسي طبعة ماسينيون باريس ١٩١٣

KITAB AL TAW[illegible]

PAR

ABOÛ AL MOGHÎTH AL HOSAYN [illegible]

AL HALLÂJ

AL BAYDHAWÎ AL BAGHDÂDÎ

Mort à Bagdad en 309 de l'hégire — 922 de notre è[illegible]

TEXTE ARABE
PUBLIÉ POUR LA PREMIÈRE FOIS,
D'APRÈS LES MANUSCRITS DE STAMB[illegible] DE LONDRES;
AVEC LA VERSION PERSANE D'AL BAQLÎ, L'ANALYSE DE SON COMMENTAIRE PERS[illegible]
UNE INTRODUCTION CRITIQUE, DES OBSERVATIONS, DES NOTES
ET TROIS INDICES

PAR

LOUIS MASSIGNON

PARIS
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB [illegible]
1913

a été réédité sur Offset
par la
LIBRAIRIE « AL - MOUTHANNA »
BAGDAD

— A —

فَلَحَقَ المُناَ ، « ما كَذَبَ الفواد ما رأى » (Qor. LIII, 11) عند سدرة المنتهى ، ما التفت يميناً الى الحقيقة و لا شمالا الى حقيقة، الحقيقة « ما زاغ البصر و ما طغى » (Qor. LIII, 17)

1. Cfr. persan.

— B —

هَوَا ببُريد ، بمُراد رسيد ، « ما كَذَبَ الفُوَادُ ، مَا رَأىَ » عند سدرة المنتهى ، بَيمين و يسار ننگرست بحقيقت و در حقيقت خوذ ننگرست « ما زَاغَ البَصَرُ و ما طغى »

— A —

III (*c*).

[طاسين الصفاء]

1 الحقيقةُ دقيقة، طُرُقُها مضيقة،
فيها نيران شهيقة، ودونها مفازة
عميقة، الغَرِيبُ سَلَكَها، يخبّر
عن قطع مقامات الاربعين، مثل
مقام الأَدَب، و الرَّهَب[1]،
و النَّصَب، و الطَّلَب،
والعجب، والعَطَب والطرب،
و الشره، و النزه[2] و الصفاء،
والصدق، والرفق، والعتق،
و التسريح[3]، و الترويح،
و التمانى، و الشهود،
و الوجود، و العدّ، و الكدّ،
والرّدّ، و الامتداد، والاعتداد،

1. Corr. du ms. sur الرهب.
2. Ms : البره.
3. Répété en marge.

— B —

1 حقيقت واقع است، طرقش
مضيق است، دران نيران
شهيق است، نزد آن مفارقه[1]،
عميق است، غريب راه كند
انجا ازراه بريدن[2] مقامات
اربعين خبر دهد مثل مقام
أَدَب، و رَهَب، و نَصَب،
و طَلَب، و طَرَب، و عَجَب،
و عَطَب، و شره[3]، و نزه،
و صفاء، و صدق، و رفق،
و عتق، و تصريح، و ترويح،
و تمييز، و شهود، و وجود،
و عِدّ، و كدّ، و ردّ، و امتداد،

1. B, D : sic, pour مفازة.
2. B : برندن.
3. B, D : شرف.

— A —

9 و امّا عِلْمُ عِلْمِ الحقيقة حَرَمِيّ ، [—] و الدائرة حرمتُهُ ،

—

10 فَلِذَلك سُمِّيَ النبيّ صلعم « حَرَمِيًّا » ، ما خَرَجَ مِن دائرة الحرم ، [—]

11 و هو ورآءه فقال « آه! » [—

—

[—

1. Lacune : compléter : الاهو.

— B —

9 عِلم حقيقت ندانست ، زيراكه عاجز مى بود ، علم طالب است و دايره حرم است

10 از براى اين حقش « حرمى » خواند ، كه از دايره حرم جز او بيرون [185b] نيامد

11 ترسنده و آواه بود بلباس حقيقت بيرون آمد ، خليقت ر آوه زد

— A — — B —

V (e).

[طاسين النُقطة]¹

A

1 وادقّ من ذلك ذِكرُ النقطةِ ، و هو الأصلُ ، لا يزيد و لا يَنقص ، و لا يبيد ،

—

2 ألمنكِرُ هوا¹ في دائرة البرّانى ، و أنكرَ حالى حين لم يرانى ، و بالزّندقة سمّانى ، و بالسّوء رمانى ،]

—

—

—

— [

3 و صاحب الدائرة الثانية ظنّنى « العالم الرّبّانى » ،

4 و الّذى وصلَ الى الثالثة ، حَسِبَ انّى فى الأمانى

1. Ms. هى.

B

1 از ان دقيق‌تر نقطه است كه او اصل است ، زيادت و نقصان نشوذ ، فنا بذو راه نداند ،

2 منكر بماند در دايرهٔ برانى ، منكر شوذ حال مرا نه بيند ، برندقة مرا مسمّى كند ، تير بذى در من اندازد ، فرياذ كند انكه كه شان من ببيند ، در دايرهٔ حرم كه وراى وراست فرياذ كند² ،

3 [f° 186a] صاحب دايرهٔ ثانى ظن برد كه من عالمى ربانى ام

4 آنكه رسيد بدايرهٔ ثالث ، بندارد كه من در امانى ام

1. نقطه دايرهٔ ثالث (f° 185b).
2. Ms. D. : زند.

— A — | — B —

IX (i)

طاسين الاسرار في التوحيد

A	B
[—]	1 ((110b)) صفت طاسين اسرار
—	در توحيد چنين است
الاسرار منهُ فازغة ، و البهِ نازغة ،	ع ــــــ ع ــــــ ع اسرار ازو نازغ[1]
لانّهُ وازغهُ[1] [—]	است ، و بدو نازغ[2] است ،
—	و درو وازغ است ، نه درو لازم
—	است ،
2 ضَمْرُ التوحيدِ ضمائرُهُ ، لأنّي	2 ضمير توحيد ضايراست ، نه در
مضمر ، بَل ضمير المُضمَر ،	ضمير و ضمر و ضماير[3] « ها »
« هَا » ، هَاهُ !	اوست ، ديگر « ها » اوست ،
—	موحّد نكرذد
3 انْ قُلتَ « واهْ ! » قالوا « أهْ ؟ »	3 [—]
4 أَلوانٌ و انواعٌ ، و الاشارة ((321b))	4 [—] ،
الى المَنقُوصِ لا يَلُوص ،	[—]
5 « كأنّهم بُنيانٌ مَرصوصٌ »	5 [—]

1. Ms. : نازعة لانّه رازقه.

1. Sic B, C, D; il faut : فازغ
2. B C.; D : بازغ.
3. D : ضمير ضمير همير.

— A —		— B —	
	(Qor. LXI, 4)، هی حَدّ ،		—
	و الحَدّ لا یستثنی عَلَیهِ أحَدیّتُهُ ،		—
	و الحَدّ حَدّ ، و اوصاف الحدّ		—
	الی المَحدُودِ ، و الموحَّد لا		—
	یُحَدّ[1] ،		— [
6	« الحق » مَأوَی الحقّ لا الحقّ ،	] 6	— [
7	ما « قال » التوحید ، لأنّ المقال	] 7	—
	و الحقیقة لا تصحّان للخَلقِ[2]		—
	فکیف تصحّ للحَقِّ ؟		[
] 8	—	8	اگر گویم « توحید ازو پیداشد »
	—		ذات‌را دو ذات نهاده ام[1] ،
	—		انچه پیداشد ذاتی ، و ذات
	—		چون نه ذات باشد ، ذات
	— [		است و نه ذات است ،
] 9	—	9	پنهان کرد چون پیداشد ،
	—		کجا پنهان شد که کجائیست
	—		نه « ما » و نه « ذا » این اورا
	— [		در ضمن[2] نگیرد

A: 1. √وحد.
2. Ms : لمطلق.

B: 1. D : انم.
2. Mq. D.

الملحق رقم (٤)

شطر من أخبار انتهاء دولة القرامطة كما وردت عند سليل بن رزيق صاحب
كتاب الفتح المبين في اخبار السادات البوسعيديين
مخطوط بجامعة كمبردج رقم ADD ٢٨٩٢

للباير الذي يمر الى فرق يطرحون عليه المدفوع [illegible]
ثم بايعوا الشيخ محمد بن الحسن [illegible]
على الشار ثم عزلوه ثم بايعوا غسان بن عبد الله [illegible]
ثم عزلوه ثم بايعوا عبد الله بن محمد [illegible]
المعروف بابي سعيد القرمطي ثم عزلوه ثم عقدوا الامامة
للصلت بن القاسم وكان قبل ذلك البيعة بايعوه
محمد بن الحسن فعزلوه وفي هذه البيعة الثانية لم ينقموا عليه
شيئا فمات في الامامة ثم بايعوا الحسن بن سعيد [illegible]
فلبث في الامامة اقل من شهر ثم مات ثم عقدوا لابي [illegible]
الحداني على الدفاع فاخذ شريدا لغسان [illegible] على ان
اخذ اشد منه [illegible] السلطان [illegible] عليهما
اعتزل الى بيت الامامة الى بيت نفسه ولم [illegible]
فاذا خرج السلطان من عمان رجع هو الى بيت الامامة و
وضع تاج الامامة على راسه وقال للرجل لا حكم الا لله ولا
طاعة لمن عصى الله وكان قايما له بالامر عند السلطان رجل
يسمى ياسر بن [illegible] وهذا السلطان هو سلطان
بغداد فعزلوه وعقدوا الامامة لابن احمد [illegible]
بن محمد بن [illegible] فسلك سبيل عمه فكان اذا جاء صاحب
السلطان اذعن اليه واعتزل عن بيت الامامة واذا خرج
صاحب السلطان رجع الى بيت الامامة [illegible]
ثم جاءت القرامطة فكثرت في عمان فلم يرجع [illegible] الى بيت
الامامة وكانت القرامطة قد تغلبت على كثير من البلدان
وصار لهم الامر والنهي في مكة شرفها الله والشام و[illegible]
القبايل والمنازل و[illegible] البلاد واكثروا فيها
الفساد

الفساد وهم بنو أبي سعيد الحسن الجنابي وقد أبطلوا الصلاة
والصيام والحج والزكاة فقد زخرف لهم الحسن وموهه على
الضعفاء حتى قالوا فيه إنه إله دون الله تعالى الله
وعلا شأنه عما يقول الظالمون علوا كبيرا وكان سبب زوال
ملكه لعنه الله على يد عبد الله بن علي وكان قيامه عليه
بأربعمائة رجل وكان في عسكر وجنود كثيرة فغلبت في ساعتهم
سبع سنين ثم انتزع الدولة منهم وفي ذلك يقول جمال الدين
عبد الله بن علي بن مقرب شعرا

سل القرامط من شظى جماجمهم فلقا وغادرهم بعد العلى خدما
من بعد ما جر بالخط أذيالهم واجحفوا الشام بالغارات والحرما
وأمر أحياكم تغشى سنابكها أرض العراق وتغشى تارة ديما
وجر أحمد قيس في مباركها وصير الفرس أتها خدما
وأبطلوا الصلاة التي فرضت شهر الصيام ونصوا بينهم صنما
وما بنوا مسجد الله نعرفه بل كلما وجدوه قائما هدما
حتى حمينا على الإسلام وانتزعت منا فوارس تجلو الكرب والظلما
وما ابتنينا بنو الأعمام ما عمرت فلم نجد بيننا منا ولا صمما
وقد بنى الأمر منا ما بنى أحد إلا يشقى ويكفي إذا ما حاد دهما
وما بنى العربية ما هو نعيه أعلامها إلى غاياتها هما
وما تتبعه حرب طارقة لو رأيت سد ذي القرنين لانهدما
من قصائد طويلة ثم كانت في عمان سنون فترة من عقد
الإمامة حتى عقد والحكم لابن بربد الكندي
فعزله بعد ما عقد والنسا ذلك لما عقد والقبل الدفاع
وتغلب السلطان البغدادي على عمان وحاصره بعسكرين

الملحق رقم (٥)

بداية الجزء غير المطبوع من نهاية الادب للنويري مخطوط بدار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٥٤٩ معارف

[illegible]

ذكر [illegible] قرمطة [illegible] من دخل في دعوته

الملحق رقم (٦)

حملة تشويه القرامطه ستهم بها كتاب كثيرون ومنهم العيني صاحب كتاب عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان
مخطوط بدار الكتب المصرية بالقاهرة تحت رقم ١٥٨٤ تاريخ

كرميثه باسم الرجل الذي كان في منزله ثم خفف من
قرمطيه ثم خفف فقالوا قرمط . والقول الثاني ان ا
من اظهر لهم هذا المذهب رجل يقال له حمدان الوراق
بالقرمط من اهل الكوفة شرع لهم شرايع وترتب لهم
خالف بها الاسلام . والقول الثالث ان بعض دعاتهم
كانا او بعدا من رجل يقال له قرمط بن الاشعث ودعـ
الى مذهبه فاجابه وصار قرمط داعية في مذهبهم والا
اصح ثم هم فرق . القرامطة . والباطنية . والخرمية
والبابكية . والمحمرة والتعليمية . والسبعية . اما القر-
فهم قوم من الزنادقة الملاحدة وهم يبيحون المحظور-
والامهات والبنات وجحدوا النبوات واباحوا ا-
والملاهي وغيره للكومن مذهبهم ان محمد بن الحنفية هو
واحد جبريل والمسيح والدابة التي تخرج في اخر الزمـ
وانهم يزيدون في الاذان وان نوحا رسول الله
وابرهيم رسول الله وعيسى رسول الله ومحمد بن الحـ
رسول الله وان القبلة والحج الى بيت المقدس وان
يوم الاثنين يوم استراحة وان الصوم في السنة يو-
وهما النيروز والمهرجان وان النبيذ حرام والخمر حلا-
ولا غسل من الجنابة الا غسل الذكر ووضوء كوضوء الـ

ينظر عليه ويبيع . النوى البقال فمرض فرمى نفسه على الطريق

كان في القرية رجل اسمه حمدان ويقال له كرميته ،

تشبيرة بالنبطية الاحمر العين وكان له اثوار يحمل عليها

غلات السواد فقال البقال لكرميته هذا الخراساني رجل

صالح غريب ومريض فاحمله الى منزلك فحمله فاقام عنده

حتى برا ثم كان ياوي الى منزله ووصف مذهبه لاهل

تلك الناحية فاتبعوه فكان ياخذ من كل رجل دينارا و

اتخذ منهم اثني عشر نقيبا كما فعل موسى وعيسى عليهما السلا

بالحواريين وفرض عليهم في كل يوم خمسين صلوة ووظايف

العبادات فاشتغلوا بها عن اعمالهم فخربت الضياع وتعطلت

المصالح وكان للهيصم هناك ضياع فقصروا في عمارتها فسال

عن ذلك فقيل له ان رجلا قد ظهر بينهم واظهر لهم مذهبا وفرض

عليهم كذا وكذا صلوة فطلبه فحضر فساله عن امره فدعاه الى

مذهبه فحبسه في بيت واغلق عليه الباب وحلف ليقتلنه

وترك مفتاح القفل تحت راسه وسمعته جارية من جواريه فرقت

له وفتحت عليه واخرجته وقفلت الباب واعادت المفتاح

الى مكانه وانتبه الهيصم ففتح الباب فلم يجده وقال الناس

رفع الى السماء ثم ظهر في مكان فسالوه عن قصته فقال من تعرض

لي بسوء هلك ثم هرب الى الشام فلم يعرف له خبر وسمي

ن من حاربه وجب قتله ومن لم يحاربه اخذ منه الجزيه ولا
تأكل كل ذي ناب ولا كل ذي مخلب وكثير من هذه الخرافات
ويدعون الطوايف بكل حيلة ويستدرجون الخلايق الى مذهبهم
بكل طريق وما حكي عنهم القرامطة وا كتاب فيه بسم الله الرحمن
الرحيم يقول الفرج بن عثمان من قرية يقال لها نصرانه داعية
المسيح وهو عيسى وهو الكلمة وهو المهدي وانه جبريل
والمسيح والدابة التي تخرج في اخر الزمان وهو احمد بن محمد بن
الحنفية وان المسيح تصور له في جسم انسان وقال له انك
الداعية وانك الحجة وانك الناقة وانك الدابة وانك يحيى
ابن زكريا وانك روح القدس وان الصلوة اربع ركعات
ركعتان قبل طلوع الشمس وركعتان بعد غروبها وان الاذان في
كل الصلوة ان يقول المؤذن الله اكبر ثلاث مرات اشهد
ان لا اله الا الله مرتين اشهد ان آدم رسول الله اشهد
ان نوح رسول الله اشهد ان ابرهيم رسول الله اشهد
ان عيسى رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان
احمد بن محمد بن الحنفية رسول الله وان يقرا في كل ركعة الاستفتاح
وهو من المنزل على احمد بن محمد بن الحنفية والسورة الحمد بتمام
كلمته وتعالى باسمه المجد لاوليائه باوليائه قل ان الاهلة
مواقيت للناس ظاهرها ليعلم عدد السنين والحساب والشهور

الملحق رقم (٧)

مقدمة رسالة أبو حامد الغزالي في بيان الفرق الاثنين والسبعين والرد عليها

مخطوط بمكتبة بلدية الاسكندرية رقم ٦٤٣٤ د /١٨٦٣٥

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر واعن يا كريم

باب ما حكيناه من اصول الدين هذه الفصول

المذكورة وما عليه عامة اهل السنة والجماعة فرقنا عنهم ثلاثة

اجناس جنس ليسوا من اهل القبلة ويكفرها الملة والنبي

والقرآن وهم اصحاب الملل المختلفة وجنس هم من اهل

القبلة يظهرون الاقرار بالنبي صلى الله عليه وسلم وبالقرآن

وهم فرقة من هذه الامة من اهل البدع والاهواء وجنس

ليسوا من اهل الملل المخالفة من الكفار ولا من المبتدعة

ولا من اهل الاهواء لكنهم من اهل السنة والجماعة غير

انهم مختلفون في بعض اقوالهم وسنذكر تفصيل هذه

الجملة بقدر ما يحتمله هذا الكتاب بمشيئة الله وعونه

فصل في بيان الاصناف والفرق من اهل الملل من

الكفرة وهم اجناس عشرة جنس منهم المعطلة

المنكرة للصانع وهم اخبث الكفار واخسهم كلا بقب

وهم طوايف طائفة منهم الدهرية يقولون بقدم

العالم وانه لا يفنى وانه لا خالق له وانما يكون بنفسه

ثم الدهرية فرق فرقة منهم الروندية ينسبون الى

ابن الراوندي وهم الطبايعية يجعلون العلة

للطبايع ومنهم من لا يقر بالصانع من الفلاسفة

والفرقة الثانية السوفسطائية لا يرون لشيء

حقيقة والفرقة الثالثة دعاة القرامطة والغلاة

والباطنية لا يعتقدون دينا غير متاركتهم والاختلاف

ونزوع برسهم والفرقة الرابعة من الدهرية ...

قوم من المنجمية وأصحاب الأفلاك يقولون إن الشر والخير
من الفلك والنجوم ويرونها قديمة ولا يثبتون
صانعا والفرقة الخامسة أصحاب الهيولا لا يقرون بالصانع
ويقولون أصل العالم والأشيا الهيولا والفرقة السادسة
هم الطبايعية يرون أصل كل شي الطبايع وينكرون
الصانع والطبايع عندهم الماء والتراب والنار والهوا
وأن جميع الأشيا مركبة منها وهم متفرقون والدهرية
يقولون بقدم العالم والجنس الثاني بعد المعطلة
الثنوية يثبتون الصانع والخالق غير أنهم يثبتون
اثنين فيقولون بالنور والظلام يزدان وأهرمن
والأشيا والشيطان وما أشبه ذلك من جميع العبارات
وهم طوايف منهم المانوية والمزدكية الاباضيه
ومنهم المرقيونية لا يخالفون الثنوية بأنها تعطيل
ومنهم المجوس وأكثرهم مختلفة لا يثبتون على
شي منها ومنها ما على الزعفرانية والكيافية ومنهم
الخرمدينية وهم يقربون من المعطلة والمزدكية
ومن الباطنية في التلبيس والتدبير ومنهم
المنتقلة فيما ورا النهر وهم أتباع المجوس ويوافقون
الخرمدينية في أكثر أقوالهم ويقولون بنبوة
ابن المقنع ومنهم العيسانية ينسبون إلى الشهاب
الثنوي لعنه الله وضع للثنوية مذهبا فقتله المهدي
رحمه الله والجنس الثالث من الكفرة بعد
المعطلة النافية للصانع وبعد الثنوية الذابلة

الملحق رقم (٨)

شهادة ابن حوقل بوزراء القرامطة من آل سنبهر - المسالك والممالك - ليدن ١٨٧٢م

واكثر امواله المجبيّة من العشور وهى ما يضيف[a] على خمس مائة الف
دينار عثريّة ومن قبالات زبيد عن جميع ما يدخلها ويخرج عنها وتشتمل
عليه من وجوه الاموال مائتا الف دينار عثريّة واكثر ملوك الجبال يخطبون
له على منابرهم فى وقتنا هذا ويحمل اليه من جباية عدن عن المراكب
العثريّة ممّا لا يقع بموافقة ولا تخمين ويعمل بالامانات فربّما زادت المراكب
ونقصت وقد يرتفع له فى السنة عن هذا المكان مائتا الف دينار عثريّة
زائدًا وناقصًا ويوجد[b] العنبر بسواحل عدن وما يليها وله على ذلك ضريبة
تحمل اليه وله على صاحب جزائر دهلك موافقة من هدايا ترد عليه فيها
عبيد وعنبر وغير ذلك ومملكة الحبشة تهاديه ولا تقطع مبرّته ومواصلته، ويتلوه
فى المكنة والمقدرة ابن[c] طرف صاحب عثّر وملكه يشتمل على وجوه من
الاموال وضروب من الجبايات ويكون الواصل اليه كنصف الواصل الى ابى
الجيش من المال[d]، ويتلوه الخرامىّ[e] صاحب جُلى[f] وهو دون ابن طرف فى
النعمة والسلطان والجباية، وهؤلاء الثلاثة ملوك تهامة اليمن وابن طرف والخرامى
جميعًا فى طاعة ابن زياد فى وقتنا هذا ويخطبون على اسمه وقد خطب
لمولانا عمّ فى سنتنا الماضية، وملوك تهامة اليمن المعروفون بملوك الجبال
فكثيرة واجلّهم ولد اسعد بن ابى يعفر وهو على التحجّبة التى لم يزل عليها
الى يومنا هذا وهو ملك صنعاء وهو يخطب لابى الجيش ويضرب دراهمه
على اسمه وليس يُنفذ اليه ميرة ولا هديّة وجميع وجوه امواله دون اربعمائة
الف دينار تنصرف[g] فى مروّته والى اسبابه وقاصديه وهو من سلالة التبابعة
ومن بالاجبال من ملوكها فجبايته دون هذه العدّة من المال ومراعيه بقدر
كفايته، واما الحسنىّ صاحب صعدة فله جباية كثيرة ومستغلّات من المدائن
وضرائب من العوامل كثيرة تضاهى ارتفاع ابن طرف وربّما زادت ونقصت،

---

a) In P. hoc 20,000 denariis aestimatur, nam tota summa ibi datur 720,000 denarii. b) B. ويوجد. c) L. et B. ابو. d) P. لنحو اربع مائة الف دينار. e) A Dsahabio in al-Moschtabih, p. 1.. hoc nomen relativum non memoratur. B. h. l. الخرامى. f) L. جلى, B. جُلّى. g) B. تصرف.

وصاحب الشرّيين [a] مما يصل اليه يقوم به وباعله وليست بحال تذكر وله على المراكب الصاعدة والنازلة من اليمن رسم يأخذه من الرفيف والمتاع الوارد مع التجّار، واما الأحساء [b] ومدنها فهى، تاجر والقطيف والعقير وبيشة والخرج واوال وهى جزيرة كان لابى سعيد وولده سليمان بن الحسن فيها الضريبة العظيمة على المراكب المجتازة بهم والى وقتنا هذا لمخلّفيهما ويكون على [c] 5
ما بلغنى من نفير ابى سعيد نحو ثلاث مئة رجل ولهم بها اموال [d] وعشور ووجوه مرافق من البادية وقوانين [e] مرسومة وضروب من الكلف والمراصد على بادية البصرة والكوفة وطريق مكّة بعد انشاع بالبحرين من اهل الضياع بضروب ثمارها ومزارعها من الحنطة والشعير لاتباعهم من المعروفين بالمؤمنين ومبلغها نحو ثلاثين الف دينار وما عدا ذلك من المال والامر والنهى والحلّ 10
والعقد وفيما سواه من مال طريق مكّة ومال عمان والمأخوذ من مراكب الحجّاج فمتساوٍ فيه آرآء ولد ابى سعيد الباقين بعد مشاورة ابى محمّد سنبر بن الحسن بن سنبر ورايته وسنّه دون الخمسين سنة وهو اكمل القوم واشدّهم تمكّنا من نفسه وعند اقتسامهم اموالهم يبتدأ [f] فيعزل منها [g] الخمس لسهم [h] صاحب الزمان والثلاثة اخماس [i] لولد ابى سعيد على قوانين وقعت 15
بها الموافقة والخمس الباقى [k] للسنابرة مسلّما الى ابى محمّد ليفرّقه فى ولد ابيه وولده على طبقاتهم وهم نحو عشرين [l] رجلا، وكان ولد ابى طاهر فيهم معظّمين مبجّلين وكانوا سبعة واجلّهم سابور فلمّا قتله اعمامه تشتّتت كلمتهم وتغيّرت جرايتهم وكان لهم من الثلاثة اخماس مال معلوم دون

---

a) L. الشرين. b) L. الاحساب; P. البحرين et inter urbes الاحساء enumerat. Cf. Jacut, I, p. ١٤٨. c) L. et R. وهى. d) L. et B. add. ووجوه. e) B. ذوانين sine cop. f) L. ببلدا, B. بيذا. P. فاذا تموا بقسمة ما يحمل اليهم من مال السنة كان ذلك فى يوم معلوم لم يزالوا فيعزل الخ. g) L. et B. منه. h) L. et B. بسهم. i) P. الاخماس. k) Deinde P.: لاتباعهم المعروفين بالمومنين عندهم وبالجملة فذلك الخمس مصروف الى قاصديهم واضيافهم واشياعهم. l) L. عشرون.

الملحق رقم (٩)

مقادير خراج بعض الولايات القرمطية استناداً الى ابن خرداذبه في المسالك والممالك ليدن ـ ١٣٠٩ هـ .

٢٥٠

كرمان	* ستة آلاف الف درهم
مكران a	الف الف درهم
* اصبهان	عشرة آلاف الف وخمس مائة الف درهم
سجستان	الف الف درهم a
5 خراسان	سبعة b وثلثين الف الف درهم
حلوان	تسع c مائة الف الف درهم
ماه الكوفة	خمسة آلاف الف درهم
* ماه البصرة	اربعة آلاف الف وثمانى مائة الف درهم
همذان	الف الف وسبع مائة الف درهم d
10 ماسبذان e	الف الف ومئتى f الف درهم
مهرجانقذق g	الف الف ومائة الف درهم
الايغارين e	ثلثة آلاف الف وثمانمائة h الف درهم
قم وقاسان	ثلثة i آلاف الف درهم
آذربيجان	اربعة آلاف الف وخمسمائة الف درهم
15 الرى ودماوند k	عشرين الف الف وثمانين l الف درهم
* قزوين وزنجان وابهر e	الف الف وثمانمائة m الف وثمانية وعشرين الف درهم
قومس	الف الف * ومئة الف d وخمسين الف درهم
جرجان e	اربعة آلاف الف درهم
طبرستان	اربعة آلاف الف ومئتى الف وثمانين الفا وسبع مئة درهم n
20 تكريت والطيرهان e	تسع o مائة الف درهم
والسن والبوازيج	

---

a) Hanc supplevi. b) S p. Supra سبعة. c) Cod. s p. (apogr. Sch. تسع). Supra non memoratur, sed vix bonum esse potest. Ibn Khord. habet 1,800,000 pro quo legatur 4,800,000. d) Addidi. e) S. p. f) Supra ومئتي. g) Cod. مرجانروف. Deinde male additur ثلثمائة. h) Supra وثمانمائة. i) Cod. ثلثين. k) Cod. ورموند. l) Supra ومئتي. m) Supra وسبع مائة. n) Supra 1,165,070. o) S. p. Supra سبع.

شهرزور والصامغان *a*	الغى الف وسبع مائة الف وخمسين الف درهم	
كورة الموصل	ستة آلاف الف وثلثمائة الف درهم	
* قردى وبزبدى	ثلثة آلاف الف ومائتى الف درهم *b*	
ديار ربيعة	تسعة *c* آلاف الف وستمائة الف وخمسة وثلثين الف درهم	
ارزن وميافارقين *d*	اربعة آلاف الف ومائتى *e* الف درهم	5
مقاطعة *f* طرون	مائة الف درهم	
ارمينية *g*	اربعة آلاف الف درهم	
امد *h*	الغى الف درهم	
ديار مضر	ستة آلاف الف درهم	
اهل طريق الفرات	الغى الف وتسع *i* مائة الف درهم	10
قنسرين والعواصم	ثلثمائة الف وستين *k* الف دينار	
جند حمص	مائتى *l* الف وثمانية عشر الف دينار	
جند دمشق	مائة الف وعشره *m* آلاف دينار	
* جند الاردن	مائة الف وتسعة آلاف دينار *b*	
جند فلسطين	مائتى *l* الف وتسعة وخمسين *n* الف دينار	15
مصر والاسكندرية	الغى الف وخمس مائة الف دينار	
الحرمين	مائة الف دينار	
اليمن	ستمائة الف دينار	
* اليمامة والبحرين	خمس مائة الف وعشرة آلاف دينار *b*	
عمان	ثلثمائة الف دينار	20

ومما يدخل فى شىء من الارتفاع جزية رؤس اهل الذمة بحضرة مدينة السلم وهى مائتا الف درهم

---

a) Cod الصامغان. *b*) Addidi. *c*) S. p. Supra اربعة. *d*) S. p. *e*) Supra ومائة. *f*) Cod. عيانه. *g*) Cod. ارمسه. *h*) Supra deest. *i*) Aut وسبع. Cod. s. p. *k*) S. p. sequitur وحا ut vid. *l*) Supra مائة. *m*) Cod. وخمسمائة. *n*) Supra وخمسة وتسعين (Cod. h. l. وتسعة).

الملحق رقم (١٠)

أول طبقات التنبيه والاشراف للمسعودي
ليدن ١٨٨٣ مطابع بريل .

في البرية وذلك في شعبان من هذه السنة وفي ذلك يقول بعض بني كلاب

لولا مصيبين بيوم وادي خنثر وخيلنا ورجالنا لم تشتف [a]
نفس أمير المؤمنين المكتفي [b]

5 في كلمة له طويلة يصف صاحب [c] هذه الوقعة وما كان فيها وافعال القرامطة بالشام، وسار القرمطي الى هيت فقتل [d] من اهلها وضربها بالنار وارتحل عنها متوجها الى [e] ناحية البر وانفذ المكتفي عدة قواد لطلبه منهم محمد بن اسحاق بن كنداجيق ومونس [f] الخازن المعروف بالفحل وغيرهما فاختلفت كلمة من كان معه *من الكلبيين وخافوا
10 العساكر لاحاطة العسكر بهم فقتله بعضهم غيلة ودخل ليلا وتفرق من كان معه، وصار بعض رجاله يطلب ويكنى [g] *ابا الذئب برأس القرمطي [h] *وكتب الى [i] محمد بن اسحق بن كنداجيق فانفذه *بما معه الى الحضرة واظهر الرأس [h] ببغداد يوم الاربعاء لخمس خلون *من شوال من هذه السنة، وكان خروج [h] زكرويه [k] بن مهرويه في *الكلبيين وغيرهم في
15 هذه السنة ايضا وفي سنة [h] ٢٩٣ وكان من اهل الموضع المعروف بالصوأر [l] على اربعة اميال من القادسية عرضا في البر وقيل انه ابو من قدمنا ذكره من القرامطة الناجمين بالشام *وقد كان قبل خروج [m] عبدان صاحب دعوة القرامطة بسواد الكوفة وصار الى مصلى الكوفة في يوم النحر من هذه السنة وعليها اسحق *بن ابراهيم واسحاق [e] بن
20 عمران فقتل من اصحاب السلطان *وغيره جماعة وادى اصحاب [n]

a) Cod. تسنفي. b) Hic desinit lac. in P. c) L om. d) P c. و. e) P om. f) P c. ف. g) Sec. Tab. ٢٢٥٩, 10 appellabatur المذئب. h) Periit in L. i) L ولقيه. k) Codd. بحرويه. l) P بالصوان, L بالصواف; vid. Tab. ٢٢٦٦ ann. b. m) L وكان قبل. Pro عبدان P غيلان. Cf. *Mém. sur les Carmathes du Bahrain* ², p. 31 n) Addidi; cf. Tab ٢٢٦٦, ٨.

السلطان a والرعيّة b فكشفوهم واستمدّ اسحاق بن عمران السلطان فسار c
الى الكوفة رائق d المعتضديّ ومعه * بشر الافشينيّ e وجنّى f الصفوانيّ
الخادمان فلقوه بالقرب من الصوأر g فكانت عليهم وأتى على اكثر الجيش
وذلك في آخر ذى الحجّة من هذه السنة، وتلقّى الحاجّ h مرجعهم
فكان اوّل من لقى منهم قافلة الخراسانيّة i وكانت a عظيمة بالمنزل 5
المعروف بواقصة فاتى عليهم ثم سار k الى المنزل الثانى من هذا المنزل
وهو a المنزل l المعروف بالعقبة فاوقع بقافلة السلطان وعليها مبارك m
القمّى وابو العشائر n احمد بن نصر العقيليّ وقد كان ولى الثغور
الشاميّة فقتلهما o وسائر من كان معهما من الاولياء والرعيّة ثم لقى
قافلة p السلطان الثالثة التى فيها الشمسيّة q في الموضع المعروف r 10
بالطليح من * الهبير وذلك بين الثعلبيّة s والشقوق، في الرمل فاتى على
من كان فيها من * الامراء كنفيس المولّديّ t واحمد بن سيما وغيرهما
[2]1 من القوّاد * والاولياء وسائر اصناف الناس s من سائر الامصار وكان
عدّة من قتل في هذه القافلة الاخيرة اكثر من خمسين الفا دون
من قتل قبلها u من اهل القوافل، وسار وصيف بن صوارتكين الخزريّ 15
والقاسم بن سيما * عن القادسيّة a لطلبه v في جيش كثيف من بنى
شيبان وغيرهم من الاولياء فالتقوا a بين الكوفة والبصرة على الماء
المعروف بذوم w يوم الاحد لست ليال بقين من شهر ربيع الاوّل

---

a) L om. b) P s. و. c) L فاتى. d) P وانق, L وافق: vid. Tab. ٢٢٦٢, 3. e) Codd. الافشين (P بشبر) بسر. f) L وحنا. g) P الصوان, L الصواف. Deinde P وكانت et فتى. h) L الحجاج من. i) L للخراسانية. k) L ساروا. l) P om. m) P المعروف مبارك. n) P العباس et om. احمد; L نصر بن احمد; cf. Tab. ٢٢٧١, 13. o) P فقاتلهما. p) P ins. الشام. q) P الشمسة. r) P الذى هو معروف. Nomen seq. L s. p. Cf. Tab. ٢٢٧٤, 1. s) Periit in L. t) Periit in L; P المويد; vid. Tab. l. 2. u) P قبلهما. v) P في طلبه. w) Ita P; L sic aut بزم. Probabiliter legendum بادم.

المصادر والمراجع

أولا ـ المخطوطات :

١ ـ أبو حامد الغزالي ـ رسالة في بيان الفرق الاثنين والسبعين والرد عليها ـ مخطوطة بمكتبة بلدية الاسكندرية رقم ٦٤٣٤د / ١٨٦٣٥ .

٢ ـ النويري أحمد بن عبد الوهاب ـ نهاية الارب ـ مخطوط بدار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٥٤٩ معارف .

٣ ـ العيني ـ عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان ـ مخطوط بدار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ١٥٨٤ تاريخ .

٤ ـ سليل بن رزيق ـ الفتح المبين في أخبار السادات البوسعيديين ـ مخطوط بجامعة كامبرج رقم A.D.D. ٢٨٩٢

ثانيا ـ كتب التاريخ والوفيات :

١ ـ ابن الأثير ـ عز الدين ـ الكامل في التاريخ ـ المنيرية ـ القاهرة ١٣٤٩ هـ .

٢ ـ ابن تغرى بردى ـ جمال الدين ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة دار الكتب المصرية ـ القاهرة ١٩٣٢ م .

٣ ـ ابن الجوزى ـ عبد الرحمن ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ـ دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد ١٣٥٩ هـ .

٤ ـ ابن خلدون ـ عبد الرحمن ـ العبر وديوان المبتدأ والخبر ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ١٩٦٨ م .

٥ - ابن خلدون - عبد الرحمن - المقدمة - دار الشعب - القاهرة ١٩٦٥ م .
٦ - ابن خلكان - شمس الدين أحمد بن محمد - وفيات الأعيان - دار الثقافة بيروت ١٩٦٨ م .
٧ - ابن سنان - ثابت تاريخ أخبار القرامطة - دمشق ١٩٧١ م .
٨ - ابن شاكر الكتبي - فوات الوفيات - دار الثقافة - بيروت ١٩٧٣ م .
٩ - ابن القيسراني - الانساب المتفقة - ليدن - ١٨٦٥ .
١٠ - ابن كثير - أبو الحافظ - البداية والنهاية - دار الفكر - بيروت ١٩٨٧ م .
١١ - ابن العديم - هبة الله - بغية الطلب في تاريخ حلب - دمشق ١٩٨٠م .
١٢ - أبو شجاع - ظهير الدين الروزاوري - ذيل كتاب التجارب - طبعة التمدن ١٩٣٤ .
١٣ - ابو عبد الله يوسف - القرامطة في اليمن - مطبعة جريدة البصير - الاسكندرية ١٨٩٩ م .
١٤ - أبو الفرج الاصفهاني - مقاتل الطالبين - دار المعرفة بيروت - تحقيق أحمد صقر .
١٥ - البيروني - أبو الريحان محمد بن حمد - الاثار الباقية عن القرون الخالية . لايبزيغ ١٩٢١ م .
١٦ - جلال الدين السيوطي - تاريخ الخلفاء - مطبعة نهضة مصر - القاهرة ١٩٧٥ .
١٧ - الخطيب البغدادي - أبو بكر أحمد بن علي تاريخ بغداد - مطبعة السعادة القاهرة ١٩٣١ م .
١٨ - عماد الدين ادريس - عيون الأخبار - دار الأندلس بيروت - بدون تاريخ .
١٩ - عريب بن سعيد القرطبي - صلة تاريخ الطبري - دار القلم - بيروت - بدون تاريخ .
٢٠ - الطبري - أبو جعفر محمد بن جرير - تاريخ الأمم والملوك - دار القلم - بيروت - بدون تاريخ . - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٣م .
٢١ - نجم الدين عمارة اليمني - تاريخ اليمن - القاهرة ١٩٧٦ - الطبعة الثانية .

٢٢ ـ المسعودي ـ أبو الحسن علي بن الحسين ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر مطبعة السعادة ـ القاهرة ١٩٦٥ م ـ الطبعة الرابعة .

٢٣ ـ المسعودي ـ أبو الحسن علي بن الحسين ـ التنبيه والاشراف ـ ليدن ١٨٩٣م .

٢٤ ـ مسكويه ـ أبو علي أحمد بن محمد ـ تجارب الأمم طبعة التمدن القاهرة ١٩٤٣ م .

٢٥ ـ المقريزي ـ تقي الدين أحمد بن علي ـ اتعاظ الحنفا بذكر الأئمة الفاطميين الخلفا ـ القاهرة ١٩٤٨ م .

٢٦ ـ المقريزي ـ تقي الدين أحمد بن علي ـ المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاثار ـ بولاق ١٢٧٠ هـ .

٢٧ ـ يحيى بن ا حسين ـ غاية الأماني في أخبار القطر اليماني ـ دار الكتاب العربي ـ القاهرة ١٩٦٨م .

ثالثا ـ كتب الجغرافيا والرحلات :

١ ـ ابن حوقل ـ أبو القاسم النصيبي ، صورة الأرض ـ ليدن ١٩٢٨ م ـ الطبعة الثانية .

٢ ـ ابن بطوطة ـ أبوعبد الله الطنجي ـ تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ـ القاهرة ١٩٥٨ .

٣ ـ الجوبري ـ المختار في كشف الأسرار ـ ليدن ١٨٨٤ .

٤) ناصر خسرو ـ سفرنامه ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٤٥ م .

(٥) المقدسي ـ محمد بن أحمد ـ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ـ وزارة الثقافة السورية ـ دمشق ١٩٨٠م .

رابعا ـ كتب العقائد والديانات :

١ ـ ابن الجوزى ـ عبد الرحمن ـ القرامطة ـ المكتب الاسلامي ـ بيروت ١٩٦٨ .

٢) ابن سعد ـ محمد الواقدي ـ الطبقات الكبير ـ ليدن ١٩١٧ م .

٣) ـ أبو حامد ـ الغزالي ـ احياء علوم الدين ـ القاهرة ١٢٧٨ هـ .

٤) ـ أبو حامد ـ الغزالي ـ المستظهري ـ الدار القومية للنشر ١٩٦٤ م .

(٥) أبو الفتح ـ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ـ الملل والنحل ـ دار المعرفة بيروت ١٩٧٥ م .

٦ ـ الاشعري ـ أبو الحسن علي بن اسماعيل ـ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين استانبول ١٩٢٠ .

٧ ـ التنوخي ـ الفرج بعد الشدة ـ القاهرة ١٩٠٣ م .

٨ ـ جمال الدين القاسمي الدمشقي ـ الجهمية والمعتزلة ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٩٧٩ م .

٩ ـ عبد الجبار بن احمد الهمذاني ـ تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٦٢ م .

١٠ ـ عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ـ فرق وطبقات المعتزلة ـ دار المطبوعات الجامعية الاسكندرية ١٩٧٢ م .

١١ ـ عبد القاهر البغدادي ـ الفرق بين الفرق ـ دار الافاق الجديدة ـ بيروت ١٩٧٣ م .

١٢ ـ عبد الكريم بن هوازن القشيري ـ الرسالة القشيرية ـ مطبعة نهضة مصر القاهرة بدون تاريخ .

١٣ ـ النوبختي ـ أبو محمد الحسن بن موسى ـ فرق الشيعة ـ المطبعة الحيدرية النجف ١٩٣٦ م .

١٤ ـ الملطي ـ التنبيه والرد على أهل الهواء والبدع والزيغ ـ القاهرة ١٣٦٩ هـ

١٥ ـ رسائل اخوان الصفا ـ القاهرة ـ ١٩٢٨ م .

خامسا ـ كتب اللغة والأدب :

١ ـ ابن الاثير ـ ضياء الدين ـ المثل السائر ـ بولاق ١٢٨٢ هـ .
٢ ـ ابن دريد ـ أبو بكر محمد بن الحسن ـ جمهرة اللغة ـ حيدر آباد ١٣٤٥ هـ .
٣ ـ ابن رشيق ـ أبو علي الحسن القيرواني الأزدي ـ العمدة ـ دار الجيل ـ بيروت ١٩٧٢ م ـ الطبعة الرابعة .
٤ ـ ابن النديم ـ الفهرست ـ المطبعة الرحمانية ١٣٤٨ هـ .
٥ ـ أبو حيان التوحيدي ـ الامتاع والمؤانسة ـ لجنة التأليف والنشر ١٩٣٩ م .
٦ ـ أبو حيان التوحيدي ـ الصداقة والصديق ـ القاهرة ١٣٢٣ هـ .
٧ ـ أبو حيان التوحيدي ـ المقابسات ـ القاهرة ـ ١٩٢٩ م .
٨ ـ أبو علي القالي ـ الامالي ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة ١٩٥٣ م .
٩ ـ أبو الفرج الاصفهاني ـ الأغاني ـ طبعة دار الشعب ـ تواريخ متفرقة .
١٠ ـ ابو المطهر الأزدي ـ حكاية أبي القاسم البغدادي ـ طبعة هيدلبرج .
١١ ـ أبو هلال العسكري ـ الصناعتين ـ طبعة محمد علي صبيح بالأزهر بدون تاريخ .
١٢ ـ الأزهري ـ محمد بن أحمد ـ تهذيب اللغة ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٦٦ م .
١٣ ـ بديع الزمان الهمذاني ـ الرسائل ـ مطبعة هندية بالموسكي ـ القاهرة ١٩٢٨ . الطبعة الرابعة .
١٤ ـ بديع الزمان الهمذاني ـ المقامات ـ بيروت ـ بدون تاريخ .
١٥ ـ الثعالبي ـ عبد الملك بن محمد ـ يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر دار الكتب العلمية ـ القاهرة ١٩٧٩ م .
١٦ ـ الثعالبي ـ عبد الملك بن محمد ـ من غاب عنه المطرب ـ الاستانة ـ بدون تاريخ .

١٧ ـ الجاحظ ـ أبو عثمان عمرو بن بحر ـ البيان والتبين ـ المطبعة التجارية ـ القاهرة ١٩٢٦ م .

١٨ ـ جمال الدين القفطي ـ أخبار العلماء بأخبار الحكماء ـ القاهرة .

١٩ ـ الجرجاني ـ الوساطة ـ صيدا ـ ١٣٣١ هـ .

٢٠ ـ الحصري ـ ابو اسحق القيرواني ـ زهر الاداب وثمر الالباب ـ دار الجيل ـ بيروت ١٩٧٢ م .

٢١ ـ الحسين بن منصور الحلاج ـ كتاب الطواسين ـ طبعة ماسينيون ـ باريس ١٩١٧ م .

٢٢ ـ الحسين بن منصور الحلاج ـ الديوان ـ مكتبة المثنى بغداد ١٩٦٢ م .

٢٣ ـ الخوارزمي ـ الرسائل ـ القاهرة ـ ١٢٧٩ هـ .

٢٤ ـ علي بن أبي طالب ـ نهج البلاغة ـ القاهرة ١٩٢٥ م .

٢٥ ـ الفيروزآبادي ـ مجد الدين ـ القاموس المحيط ـ دار المأمون ـ ١٩٣٨ ـ الطبعة الرابعة .

٢٦ ـ القلقشندي ـ أبو العباس أحمد ـ صبح الأعشى ـ المطبعة الاميرية ـ القاهرة ١٩١٣ م .

٢٧ ـ المتنبي ـ الديوان ـ شرح البرقوقي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت بدون تاريخ .

٢٨ ـ الميداني ـ أبو الفضل النيسابوري ـ مجمع الأمثال ـ مكتبة الحياة ـ بيروت ١٩٦١ م .

٢٩ ـ المرزباني ـ محمد بن عمران ـ الموشح ـ القاهرة ـ ١٣٤٣ هـ .

٣٠ ـ المرزباني ـ محمد بن عمران ـ معجم الشعراء ـ مكتبة القدس ١٣٥٤ هـ .

٣١ ـ ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء ـ دار احياء التراث العربي ـ بيروت ١٣٥٥ هـ ـ طبعة مرجليوث .

سادسا - المراجع الحديثة :

١ - ابراهيم سليمان الجبهان - الباطنيون والحركات الهدامة في الاسلام دار العلم - بيروت ١٩٨١ م .

٢ - أحمد أمين - ضحى الاسلام - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٧٨ - الطبعة التاسعة .

٣ - أحمد أمين - ظهر الاسلام - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٨٢ م - الطبعة الخامسة .

٤ - أحمد كمال زكي - الحياة الأدبية في البصرة الى نهاية القرن الثاني - دار الفكر - دمشق ١٩٦١ م .

٥ - البير نصري نادر - من رسائل اخوان الصفا - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٦٤ م .

٦ - أدونيس - علي أحمد سعيد - الثابت والمتحول - دار العودة - بيروت ١٩٧٤ م .

٧ - أسعد اسماعيل شلبي - الشعر العباسي - التيار الشعبي - مكتبة غريب - القاهرة ١٩٧٨ م .

٨ - الفت كمال الروبي - نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين - دار التنوير ١٩٨٣م .

٩ - حسن ابراهيم حسن - تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي القاهرة - ١٩٧٩ م الطبعة التاسعة .

١٠ - زكي مبارك - النثر الفني في القرن الرابع - دار الكتب المصرية ١٩٣٤ م .

١١ - حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية - دار الفارابي بيروت ١٩٧٨ م .

١٢ - زهدي جار الله - المعتزلة - الأهلية للنشر - بيروت ١٩٧٤ م .

١٣ - الحسيني عبد الله - الجذور التاريخية للنصيرية العلوية - دارالاعتصام - القاهرة ١٩٨٠ م .

١٤ ـ سامي العياش ـ الاسماعيليون في المرحلة القرمطية ـ ابن خلدون ـ بيروت بدون تاريخ .
١٥ ـ سامي خرطبيل ـ أسطورة الحلاج ـ دار ابن خلدون ـ بيروت ـ بدون تاريخ .
١٦ ـ سليم حسن هشي ـ الاسماعيليون ـ عبر التاريخ ـ بيروت ـ ١٩٦٩ م .
١٧ ـ سمير سعد ـ دراسات في الاسلام ـ الفارابي ـ بيروت ١٩٨٠ م ـ مع حسين مروة ومحمود أمين العالم .
١٨ ـ سهيل زكار ـ أخبار القرامطة في الشام والعراق والاحساء واليمن ـ عبد الهادي حرصوني ـ دمشق ١٩٨٠ م .
١٩ ـ سهيل زكار ـ مائة أوائل ـ عبد الهادي حرصوني ـ دمشق ١٩٨٠ م .
٢٠ ـ شوقي ضيف ـ تاريخ الأدب العربي ـ العصر العباسي الثاني ـ دار المعارف ١٩٧٣ .
٢١ ـ شوقي ضيف ، فصول في الشعر ونقده ـ دار المعارف ١٩٧٧م ـ الطبعة الثانية

٢٢ ـ طه حسين ـ مع المتنبي ـ دار المعارف ١٩٨٠ م ـ الطبعة الثانية عشرة .
٢٣ ـ طه الولي ـ القرامطة أول حركة اشتراكية في الاسلام ـ دار العلم ـ بيروت ١٩٨١ م .
٢٤ ـ طيب تيزيني ـ مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ـ دار دمشق بدون تاريخ .
٢٥ ـ عارف تامر ـ القرامطة ـ أصلهم نشأتهم ـ حروبهم ـ مكتبة الحياة ـ بيروت ١٩٧٩ م .
٢٦ ـ عارف تامر ـ جامعة الجامعة ـ مكتبة الحياة ـ بيروت ١٩٧٠ م .
٢٧ ـ عبد الرحمن بدوي ـ شخصيات قلقة في الاسلام ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ١٩٧٨ م .
٢٨ ـ عبد الرحمن بدوي ـ تاريخ التصوف الاسلامي ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ١٩٧٨ م .
٢٩ ـ عبد الرحمن بدوي ـ شطحات الصوفية ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ١٩٧٨م

٣٠ ـ عبد الرحمن بدوي ـ من تاريخ الالحاد في الاسلام ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٨٠ م .
٣١ ـ عبد الرحمن بدوي ـ مذاهب الاسلاميين ـ بيروت بدون تاريخ .
٣٢ ـ عبد العزيز الاعسم ـ تاريخ ابن الروندي الملحد الافاق الجديدة بيروت ١٩٧٥ م .
٣٣ ـ عبد العزيز الدوري ـ الجذور التاريخية للشعوبية ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٦٢ .
٣٤ ـ عبد العزيز الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي ـ مطبعة المعارف ـ بغداد ـ ١٩٤ م .
٣٥ ـ عبد العزيز المقالح ـ قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة ـ دار العودة ـ بيروت ١٩٨٢ .
٣٦ ـ عبد الفتاح عليان ـ قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين ـ الهيئة العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٧٠ م .
٣٧ ـ عبد الله فياض ـ تاريخ الامامية ـ بيروت ١٩٧٥ الطبعة الثانية .
٣٨ ـ عبد الله النجار ـ مذاهب الدروز في التوحيد ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٥م
٣٩ ـ عبد الملك الحمر ـ البحرين عبر التاريخ ـ المطبعة الشرقية ـ البحرين ١٩٧٠م
٤٠ ـ عز الدين اسماعيل ـ الأدب وفنونه ـ دار الفكر العربي ١٩٧٨ م ـ الطبعة السابعة .
٤١ ـ عز الدين اسماعيل ـ التفسير النفسي للأدب ـ دار العودة ١٩٨١م ـ الطبعة الرابعة .
٤٢ ـ عز الدين اسماعيل في الشعر العباسي ـ الرؤية والفن ـ دار المعارف ١٩٨٠م
٤٣ ـ علي زيعور ـ العقلية الصوفية ونفسانية التصوف ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٩ م .
٤٤ ـ علي عبد العزيز الخضيري ـ علي بن المقرب العيوني ـ حياته وشعره ـ بيروت ١٩٨١ م .
٤٥ ـ علي محمد زيد ـ معتزلة اليمن ـ دار العودة ـ بيروت ١٩٨١ م .

٤٦ ـ عمر فروخ ـ اخوان الصفا ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٩٨١ م .
٤٧ ـ غالب هلسا ـ العالم مادة وحركة ـ دار الكلمة بيروت ـ ١٩٨٠ م .
٤٨ ـ محمد جمال باروت ـ الشعر يكتب اسمه ـ اتحاد الكتاب العرب بدمشق ١٩٨١ م .
٤٩ ـ محمد حسين الزين ـ الشيعة في التاريخ ـ دار الاثار ـ بيروت ١٩٧٩ م .
٥٠ ـ محمد رجب النجار ـ حكايات الشطار والعيارين ـ عالم المعرفة ـ الكويت ١٩٨١ .
٥١ ـ محمد عبد الله عنان ـ تاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامه ـ دار هلال القاهرة ١٩٢٦ م .
٥٢ ـ محمد عمارة ـ الاسلام والثورة ـ دار الثقافة الجديدة ـ القاهرة ١٩٧٩ م .
٥٣ ـ محمد فريد حجاب ـ الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا ـ الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٧ م .
٥٤ ـ محمد كامل حسين ـ طائفة الاسماعيلية ـ تاريخها ـ نظمها ـ عقائدها ـ مكتبة النهضة ـ القاهرة ـ ١٩٥٩ م .
٥٥ ـ محمد مرسي الشيخ ـ الامارات العربية في بلاد الشام ـ الهيئة العامة للكتاب بالاسكندرية ١٩٨٠ م .
٥٦ ـ محمد مصطفى هدارة ـ اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري دار المعارف ١٩٧٠ ـ الطبعة الثانية .
٥٧ ـ محمد ياسر شرف ـ غارودي وسراب الحل الصوفي ـ دار الوثبة ـ دمشق ١٩٨٣ م .
٥٨ ـ محمود شاكر ـ القرامطة ـ المكتب الاسلامي ـ بيروت ١٩٧٩ م .
٥٩ ـ ـ مصطفى غالب ـ تاريخ الدعوة الاسماعيلية ـ دار الاندلس ـ بيروت ١٩٧٥ م
٦٠ ـ مصطفى غالب ـ القرامطة بين المد والجزر ـ دار الاندلس ـ بيروت ١٩٨٠ .
٦١ ـ نايف معروف ـ الخوارج في العصر الأموي ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٨١
٦٢ ـ هاشم معروف الحسيني ـ تاريخ الفقه الجعفري ـ دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٣ م الطبعة الثانية .

٦٣ ـ وداد القاضي ـ الكيسانية في الأدب والتاريخ ـ دار الثقافة ـ بيروت ١٩٧٤م
٦٤ ـ يوسف خليف ـ حياة الشعر في الكوفة ـ دار الكاتب العربي القاهرة ١٩٦٨م
٦٥ ـ يوسف خليف ـ الشعراء الصعاليك ـ دار المعارف ـ القاهرة .
٦٦ ـ يوسف اليوسف ـ بحوث في المعلقات ـ وزارة الثقافة السورية ـ دمشق ١٩٧٨ م .

سابعا ـ المراجع المترجمة :

١ ـ آدم متز ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ٦٧ .
٢ ـ أرسطو ـ سر الاسرار ـ دار الكلمة ـ بيروت ١٩٨٠.م .
٣ ـ إفور ارمسترونج ريتشاردز ـ مبادىء النقد الأدبي ـ القاهرة ١٩٦٣ م .
٤ ـ أ . ماكلوفسكي ـ موجز تاريخ الفلسفة ـ دمشق ١٩٦٩ م .
٥ ـ برنارد لويس ـ أصول الاسماعيلية ـ دار الحداثة ـ بيروت ١٩٨٠ م .
٦ ـ بروكلمان كارل ـ تاريخ الأدب العربي ـ دار المعارف القاهرة ـ ١٩٧٧ م . الطبعة الثانية .
٧ ـ بندلي جوزى من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ـ اتحاد الكتاب الفلسطينيين بيروت ١٩٨١ م ـ الطبعة الثانية .
٨ ـ جولد زيهر ـ أ ـ العقيدة والشريعة في الاسلام ـ دار الكاتب المصرية ـ القاهرة ١٩٤٦ م .
٩ ـ جولد زيهر ـ أ ـ دراسات اسلامية ـ القاهرة ١٩٤٩ م .
١٠ ـ رولان بارت ـ الكتابة في درجة الصفر ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٠م .
١١ ـ س . دي ـ لويس ـ الصورة الشعرية ـ وزارة الاعلام العراقية ـ بغداد ١٩٨٢ م .
١٢ ـ ماركس وانجلز ـ المؤلفات الكاملة ـ الطبعة الروسية .
١٣ ـ ماركس وانجلز ـ حول الدين ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٣ م .
١٤ ـ ماسينيون لويس ـ المنحنى الشخصي لسيرة الحلاج ، باريس ١٩١٢ م .

١٥ ـ ماسينيون لويس ـ أربع رسائل عن الحلاج ـ باريس ١٩٠٤ م .
١٦ ـ ميكال يان دي خوية ـ القرامطة نشأتهم ـ دولتهم ـ علاقتهم بالفاطميين ـ ابن خلدون ـ بيروت ١٩٧٨ م .
١٧ ـ هيغل ـ فن الشعر ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨١ م .
١٨ ـ يوليوس فلهوزن ـ الخوارج والشيعة ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ١٩٧٨م

ثامنا ـ المجلات :

١ ـ مجلة الباحث ـ العدد ١١ نيسان ١٩٨٠ ـ بيروت .
٢ ـ مجلة الدوحه ـ العدد ٧٨ يونيو ١٩٨٢ م ـ قطر .
٣ ـ مجلة الكاتب نوفمبر ١٩٤٥ م ـ القاهرة .
٤ ـ مجلة كلية الاداب ـ جامعة الاسكندرية ـ المجلد ١٨ ـ عام ١٩٦٤ م .
٥ ـ مجلة المشرق ـ العدد ٣٤ ـ سنة ١٩٣٦ ـ بيروت .

تاسعا ـ الرسائل الشخصية :

١ ـ رسالة عارف تامر ـ سلمية ١٩٨٠/١١/٥ م .
٢ ـ رسالة سهيل زكار ـ دمشق ١٩٨٠/١٢/٢١ م .

عاشرا : المراجع الأجنبية :

1. BERNARD Lewis · the origins of ismailism cambridge 1940.

2. Ivanow- Aguid to ismaili literature London 1933.

3. Ivanow- studies in Early persian ismailism - Lyden 1948.

4. Ivanow- Ismaili Literature Abibliographical survey tehran 1963.

5. Ivanow- therise of the fatimids - calcutta 1942.

6. I- A- Richard's Principles of criticism London 1949.

7. I - A- Richard's the meaning of meaning London- 1952.

8. H. Read collected Essays in literary criticism New York 1968.

9. Nezamoul molk. Siasset Nameh paris 1891- 1897.

10. Jules romain's EyelessSight Paris 1946.

11. Noeldekeh. Sketches from Eastren History- London and Edinburgh 1892.

12. Mukarovsky Jan Standard Language and poitic Language in Liguistics and Literary style Ed- By Donald C- Free Man- New York 1970.

13. O'Leary- Ashort History of Fatimids Khaliphate London 1932.

14. Peter Essay On style London 1938.

15. paul valery and Abstract thought essays on Language and Literature.

16. Roger Fry- Vision and design NewYork 1961.

17. Whally- J- poetic process London 1959.

18. Encyclopaedia of Islam Lyden 1927.

هـذا الكتاب

يجد الباحث في تاريخ القرامطة نفسه أمام تركيبة من التلفيق والخلط ، تجعله مضطراً ، الى ممارسة اساليب علماء الآثار في التنقيب وترميم الثغرات . ولقد نهض هذا الكتاب بهذا العبء على نحو جديد وفريد ، من خلال دراسته في الجزء الأول للإطار التاريخي والجغرافي للحركة القرمطية ، ونشأة هذه الحركة وقوامها السياسي والاقتصادي والفكري ، قبل ان يتقدم في الجزء الثاني للبحث في شعر القرامطة ، ومن بعد ، في الجزء الثالث ، للبحث في النثر القرمطي ، منقباً في عشرات المخطوطات والمصادر والمراجع القديمة والحديثة ، وبما يوفر للبحث العلمي حدوده الموضوعية الصارمة ، والمعيقه أيضاً . وليس البحث ـ على سبيل المثال ـ في قرمطية الحلاج أو قرمطية المتنبي سوى واحدة من شارات (مغامره) هذا الكتاب .

انها ثلاثية الحلم القرمطي المؤسسة في التاريخ ، وفي العلم .

مكتبة مدبولي

MADBOULI BOOKSHOP

6 Talat Harb SQ. Tel.: 756421

٦ ميدان طلعت حرب ـ القاهرة ـ ت : ٧٥٦٤٢١